

Dirk Meyfeld

Volksgeist und Judenemanzipation

Hegels Haltung zur jüdischen Emanzipation und
zum Frühantisemitismus seiner Zeit

Der vorliegende Text ist als Teil meines Promotionsverfahrens an der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin entstanden. Mit ihm komme ich meiner Veröffentlichungspflicht nach. Er berücksichtigt die von den Gutachtern verlangten Änderungen und Kürzungen. Die Dissertation wurde ursprünglich im Mai 2012 abgegeben. Die Disputation fand am 29.01.2013 statt.

Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin: Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz; Dekan der Philosophischen Fakultät I: Prof. Michael Seadle, PhD; Vorsitzender der Prüfungskommission: Prof. Dr. Andreas Arndt; Gutachter 1: PD Dr. Ernst Müller; Gutachter 2: Prof. Dr. Moshe Zuckermann/ Tel Aviv.

ISBN 978-3-7375-2034-8

Dirk Meyfeld, 2014

Verlag: epubli GmbH, Berlin, www.epubli.de

Der Text unterliegt der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND, Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung.
http://edoc.hu-berlin.de/e_autoren/download/info_cc_license.pdf.
Er ist frei zugänglich unter: <http://edoc.hu-berlin.de/>.

Abstract

In this thesis early anti-semitism is discussed in the context of G.W.F. Hegel's philosophy. Early anti-semitism spanning from 1780-1850 is particularly concerned with declining Jews any equal civic status. Against the backdrop of civil societies arising in the early 19th century, a group of German authors, including F.L. Jahn, E.M. Arndt, K. Follen, C.F. Rühs, and J.F. Fries, in spite of their liberalism opposed Jewish emancipation in this specific sense.

In contrast, Hegel in his *Philosophy of Right* clearly argues in favour of Jewish emancipation, following modern normative ideals as established by Human Rights Declarations in the U.S. and in France. Overcoming some of his earlier anti-Jewish views Hegel arrives at this result by way of consistent thinking. He not only stresses the obvious relationship between Human Rights and Jewish emancipation, but also further develops this idea: His concept calls for equal integration that involves economic and cultural participation as well.

Hegel opposed liberal anti-semites under specific historical conditions that have to be taken into account alongside his philosophical arguments put forward in the *Philosophy of Right*. If he finally didn't achieve to develop an overall consistent concept it's not to be attributed to a lack of efforts on his part but rather to the reality his theory reflects.

International relations between modern states don't involve universal institutions with actual power. Hegel, reflecting on and giving in to that reality, finally dismisses his earlier attempts to advance universal ethics.

His concept of a nation's particular *volksgeist* and especially the Germanic spirit have to be assessed with this context in mind. Hegel's idea of emancipation which rests on universal claims is at odds with his preference for the particular that's being expressed in his concept of a *volksgeist*. The source for this problem however has to be sought in the international relations themselves.

Zusammenfassung

Philosophie und Frühantisemitismus bilden den Themenbereich der Arbeit. Der Frühantisemitismus reicht von 1780 bis 1850. Speziell verweigert er die Bürgerrechte für Juden. In diesem Sinn wenden Deutsche Liberale sich während der Entstehungsphase der bürgerlichen Gesellschaften im frühen 19. Jahrhundert gegen die jüdische Emanzipation: F. L. Jahn, E. M. Arndt, K. Follen, C. F. Rühs und J. F. Fries.

Im Gegensatz zu ihnen votiert Hegel mit seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* entschieden für sie. Er schließt damit an die Erklärung der Menschenrechte in den USA und Frankreich an und führt deren Normativität fort. Es ist das Ergebnis konsequenten Denkens und Hegel überwindet einige seiner früheren antijüdischen Ansichten. Er betont die klare Verbindung zwischen Menschenrechten und Judenemanzipation, geht aber auch darüber hinaus: Sein Konzept fordert eine Integration, die zudem wirtschaftliche und kulturelle Teilhabe verlangt.

Hegel opponiert unter historischen Bedingungen gegen die liberalen Frühantisemiten, was ebenso zu berücksichtigen ist, wie die systematischen Argumente der *Rechtslehre*.

Nichtsdestotrotz gelingt ihm kein konsistentes Konzept. Der Grund dafür liegt jedoch in der Realität, die dargestellt werden soll, und nicht bei ihm.

Hinsichtlich der internationalen Beziehungen zwischen den modernen Staaten gibt es keine universellen Institutionen mit Macht. Hegel opfert letztlich sein Vorhaben, die universelle Ethik weiterzuentwickeln, weil er dies reflektiert und sich ihm beugt.

Unter Berücksichtigung dieses Kontextes müssen seine Konzepte zum Volksgeist betrachtet werden. Die Partikularität des Volksgeistkonzepts gefährdet seinen Entwurf zur Emanzipation, der universal fundiert ist; doch der Grund der Probleme liegt in den internationalen Beziehungen.

Danksagung

Mein Dank gilt: Meinen Eltern, Anne und Otto Meyfeld, für ihre stetige Unterstützung; Ernst Müller, für wichtige Hinweise zu Beginn der Arbeit und für die Betreuung der Arbeit an der Humboldt Universität zu Berlin; Moshe Zuckermann für seine kontinuierliche Unterstützung, seine Ermunterungen und die Betreuung der Arbeit; Gudrun Hentges für die Betreuung der Arbeit in den ersten Jahren, für ihre stetige Unterstützung und für ihre wegweisenden Errungenschaften in dem Themenfeld; Daniel Fastner für seine Hilfe mit dem englischen Abstract; Christian Adolph, Maxi Berger, Eva Bockenheimer, Ruth Hatlappa, Oliver Jelinski, Dörthe Meyfeld, Helge Nickelé und Sanne Rodenstein fürs Korrekturlesen und für so vieles mehr. Mein besonderer Dank gilt all denen in Köln, Berlin, Hannover und anderswo, die hier nicht eigens genannt werden. Gemeint sind die, mit den lebhaften Diskussionen, ohne die ein Denken sich nicht entwickeln kann.

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|-----|--|-----|
| 1. | Einleitung – Frühantisemitismus und Philosophie | 4 |
| 1.1 | Der Forschungsstand und die Breite seines Horizonts | 6 |
| 1.2 | Vorüberlegung zum Antisemitismusbegriff: Judenhass, Antijudaismus und Frühantisemitismus | 13 |
| 1.3 | Der Verlauf der Kritik zum jüdischen Bürgerrecht in systematischer Sicht | 18 |
| | Bürgerrechte für Juden als Moment des universalistischen Sittlichkeitskonzepts | 22 |
| | Der Widerspruch von Volksgeist und liberalem Staatsbürgerrecht | 24 |
| | Der Partikularismus der Kategorie des Volksgeistes | 27 |
| 1.4 | Zum philologischen Problem | 29 |
| 1.5 | Der Gang der Darstellung | 33 |
| 2. | Die Bedeutung des Frühantisemitismus der Zeit von 1814– 1820 | 37 |
| | Der adäquate Begriff des Frühantisemitismus | 38 |
| | Die politische Bedeutung von adäquaten Begriffen über den Antisemitismus | 45 |
| | Von der Identität und den Unterschieden des Frühantisemitismus mit seinen Nachfolgern | 47 |
| 2.1 | Der Begriff des Frühantisemitismus und seine Semantik im Hinblick auf das frühe 19. Jahrhundert | 53 |
| 2.2 | Der historische Kontext der Entstehungszeit der <i>Rechtslehre</i> | 63 |
| 2.3 | Der >Geist des Judentums< in Hegels Schrift zum Geist des Christentums und das Fehlen eines >jüdischen Volksgeistes< | 68 |
| 2.4 | Der Übergang zur systematischen Betrachtung der <i>Rechtslehre</i> .. | 87 |
| 3. | Die grundlegenden Elemente in der Philosophie Hegels | 90 |
| | Zu Hegels wissenschaftstheoretischer Dialektik | 92 |
| | Ein Aspekt in dem Hegels Dialektik über Kant hinaus geht | 97 |
| | Rechtsphilosophie | 99 |
| | Der Schnittpunkt des rechtsphilosophischen und des geschichtsphilosophischen Aspekts | 106 |
| | Wie Hegel den Volksgeist nicht fasst | 113 |
| 3.1 | Allgemeinheit und Besonderheit in ihrer präzisen historischen Zuordnung | 122 |
| | Die moderne Besonderheit | 131 |
| | »Das Orientalische Reich« | 147 |
| | Platons Staat und das »Griechische Reich« | 149 |
| | Kein »Proselytenmachen« – Das Bewahren der habituellen Kraft unmittelbarer Sittlichkeit | 154 |

| | | |
|-----|--|-----|
| | Rom und das »Römisches Reich« | 163 |
| | Das Christentum und der »germanische Volksgeist« | 170 |
| 3.2 | Ein Versuch der rationalen Interpretation des Volksgeistes durch Avineri..... | 181 |
| | »Die Stufen der Geschichte«..... | 192 |
| | Einspruch vonseiten der Geschichtsphilosophie? | 201 |
| 4. | Der Übergang zur Kritik der Kategorie des Volksgeistes..... | 212 |
| | Die Dimensionen der Kategorie des Volksgeistes im Überblick.... | 216 |
| 5. | Zum Umgang mit der Geschichtsphilosophie und ihre immanente Kritik | 217 |
| | Der Abschluss der Rechtslehre und seine Schwächen als die philosophische Deduktion des Volksgeistes | 222 |
| 6. | Der Volksgeist und der »Abbruch der Dialektik« | 226 |
| | Die »Rolle des Volksgeistes«..... | 254 |
| | Nation und Nationalismus..... | 266 |
| | Hegels »Lobreden« auf den Krieg | 277 |
| | Die »nationale Partikularisierung« und die vorgebliche Substanzialität der Volksgeister | 291 |
| | Zur Stellung der Individualität in Hegels Metaphysik, Rechts- und Geschichtsphilosophie..... | 299 |
| 7. | Von dem Naturzustand in dem Verhältnis der Staaten zur Herrschaft der Volksgeister | 320 |
| | Überblick: Die gescheiterten Vermittlungen, die Ambivalenz der Moderne und die metábasis eis állo génos in die Weltgeschichte..... | 324 |
| 7.1 | Der Abschluss der <i>Rechtslehre</i> und die Schwierigkeiten seiner systematischen Einordnung | 326 |
| 7.2 | Die Ansprüche an die Versöhnung und die gescheiterten Vermittlungen | 332 |
| | Die ungelöste soziale Frage | 340 |
| | Wodurch die »wahrhafte Versöhnung« objektiv werde..... | 348 |
| 7.3 | Individualität und Krieg, Verträge über Krieg und Frieden und die Gerechtigkeit des Weltgerichts..... | 353 |
| | Die Elemente in Hegels Theorie des Krieges und ihre Unstimmigkeiten..... | 356 |
| | Von der Nation als Individuum zur sittlichen Kraft der Kriege | 359 |
| | Das äußere Staatsrecht | 370 |
| | Geschichtsbetrachtung, Realpolitik und Fortschritt | 374 |
| | Es ist kein Prätor vorhanden | 378 |
| | Die sittlichen Kriege der Weltgeschichte? | 394 |
| | Die Ambivalenz der Moderne | 401 |
| | Wodurch das Konzept zum Volksgeist den Entwurf zur jüdischen Emanzipation untergräbt | 409 |

| | | |
|----|---|-----|
| 8. | Schluss – Die Persönlichkeit des Naturrechts oder die stumme Gewalt des Volksgeistes?..... | 426 |
| 9. | Literaturverzeichnis..... | 444 |

1. Einleitung – Frühantisemitismus und Philosophie

Kant spricht von der »Euthanasie des Judenthums« und der junge Hegel davon, dass die Juden ein Sklavenvolk seien, »ohne Seele«, »ein Gemachtes«, »ohne Leben, nicht einmal tot«.¹ Ganz anders der späte Hegel, der sich gegen die Judenfeindlichkeit, wie sie zu seiner Zeit speziell durch die entstehende völkische Bewegung verbreitet wird, stellt und entschieden für die jüdische Emanzipation eintritt.² Als Bestandteil seiner *Rechtslehre* entwickelt Hegel ein eigenes Konzept zur rechtlichen *und* gesellschaftlichen Emanzipation der Juden, das in direkter Fühlung zu den Problemen seiner Zeit mit der Kritik an seinen Zeitgenossen eine Synthese bildet. Dafür, den Juden keine Staatsbürgerrechte zuzugestehen, lässt Hegel weder völkische noch religiöse sowie weder ethnische noch kulturelle Gründe gelten:³

Denn, so »formelles Recht man [...] gegen *die Juden* [...] gehabt hätte, indem sie sich [...] einem fremden Volke angehörig ansehen sollten, so sehr hat das aus diesen und andern Gesichtspunkten erhobene Geschrey übersehen, daß sie zu allererst *Menschen* sind und daß diß nicht nur eine flache abstracte

¹ Vgl. Immanuel KANT, *Der Streit der Fakultäten* [1798], (Kurz: *Streit der Fakultäten*), in: Werke 7, Berlin 1907ff., S. 53. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* [1800], (Kurz: *Geist des Christentums*), in: Hegel Werke 1, Frankfurt/ M. 1986ff., S. 282f.

² Die »Völkische Bewegung« firmiert unter diesem Begriff als Zusammenschluss verschiedener Gruppen erst am Ende des 19. Jahrhunderts. Dagegen, bereits zu Anfang des 19. Jahrhunderts von einer »völkischen Bewegung« zu reden, spricht der Mangel an Kontinuität ebenso wie die höchst unterschiedliche politische Realität, aus der beide Bewegungen hervorgehen. Dennoch ist auch zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Abgrenzung gegen den bürgerlich-rechtlichen Begriff der Nation das Erkennungszeichen der burschenschaftlichen Bewegungen in ihrer Einheit mit den weiteren »Germanomanen« (so nennt sie Saul Ascher). Ascher wird hier zitiert nach: Saul ASCHER, *4 Flugschriften*, Berlin 1991. Nach Hannah Arendt ist mit Blick auf den »deutschsprachigen Bezirk« eindeutig für die erste Jahrhunderthälfte des 19. Jahrhunderts von einer völkischen Bewegung zu sprechen, zu der der »Supranationalismus« der späteren imperialistischen Epoche eine einschneidende Wende markiert. Vgl. zur frühen völkischen Bewegung vor allem ihr Unterkapitel *Völkische Verbundenheit als Ersatz für nationale Emanzipation* in: Hannah ARENDT, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft – Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft* [1951], (Kurz: *Totale Herrschaft*), München 1986ff., S. 365ff. Zur Charakterisierung der späteren völkischen Ideologie vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 108.

³ Vgl. dazu auch Shlomo AVINERI, *Hegels Theorie des modernen Staates* [1972], (Kurz: *Moderner Staat*), Frankfurt/ M. 1976 und dort ganz besonders das Kapitel 6, S. 141–159.

Qualität ist [...], sondern daß darin liegt, daß durch die zugestanden bürgerlichen Rechte vielmehr das *Selbstgefühl*, als *rechtliche* Person in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten, [...] zu Stande kommt.«⁴

Gegenüber der Immanenz des Hegelschen Konzepts zur jüdischen Emanzipation sollte in meinen Augen die Kritik allerdings an dem Punkt ansetzen, an dem Hegels Konzept an seine Grenze stößt: an der Stelle, an der es auf Hegels Abwehr des Kosmopolitismus sowie die Affirmation der Kategorien des »Nationalcharakters« und des »Volksgeistes« prallt.⁵

⁴ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1820], (Kurz: *Rechtslehre*), in: Klaus GROTSCH u. Elisabeth WEISSER-LOHAMNN, (Hrsg.), *Hegel Gesamtelte Werke*, (Kurz: *Gesammelte Werke*), Bd. 14.1, Hamburg 2009, § 270, Anm., Fußnote, S. 217.

⁵ Die erste Erwähnung des »Nationalcharakters« geschieht in der *Rechtslehre* bereits im § 3 auf der Seite 25, vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 3, S. 25. Den »Volksgeist« erwähnt Hegel erstmals im § 156 auf der Seite 143, vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 156, S. 143. Hier wird argumentiert, dass sie der Sache nach zu demselben Begriff zusammengehen.

1.1 Der Forschungsstand und die Breite seines Horizonts

Es ist nahezu unmöglich, den Forschungsstand zum Themenkomplex Deutscher Idealismus und Antisemitismus in einem kurzen Absatz zusammenzufassen. Der Grund dafür liegt darin, dass es *den* Forschungsstand offensichtlich und bedauerlicherweise nicht gibt.¹ So fällt zunächst auf, dass in der deutschsprachigen Forschung, etwa in Hinsicht allein auf Kant und Hegel, die Frage nach ihrer Haltung zur Judenfeindschaft, zur Toleranz und zur jüdischen Emanzipation im Vergleich zu anderen Themengebieten extrem unterrepräsentiert ist: Insbesondere im deutschsprachigen Raum ist das Thema recht wenig erforscht. Für die Philosophie ist dies besonders augenfällig. Im Hinblick auf die letzten fünfzehn Jahre bilden die Untersuchungen von Gudrun Hentges, Bettina Stangneth und Micha Brumlik hier zur sonstigen Forschung die Ausnahme.² Dies zeigt sich auch in der Literatur, auf welche Hentges, Stangneth und Brumlik zurückgreifen:³ Sie bleibt sehr übersichtlich und ähnelt sich stark. Die jüngeren

¹ Hierin besteht ein großer Unterschied zur aktuellen Antisemitismusforschung, in der die Differenzen thematisiert und beinahe überall präsent sind und die ihre Positionen derart fortlaufend schärft.

² Vgl. etwa Gudrun HENTGES, *Schattenseiten der Aufklärung – Die Darstellung von Juden und >Wilden< in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*, (Kurz: *Schattenseiten*), Schwalbach/ Ts. 1999, Bettina STANGNETH, *Antisemitische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? Tatsachen, Meinungen, Ursachen* [1999], (Kurz: *Antisemitische Motive bei Kant*), in: H. GRONKE u. a. (Hrsg.), *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung*, (Kurz: *Antisemitismus bei Kant*), Würzburg 2001 u. Micha BRUMLIK, *Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, (Kurz: *Deutscher Geist*), München 2000f.

³ Vgl. ebd. Zu den bewerkenswerten Ausnahmen zählt ebenfalls Gerald Hubmann, der hier allein, weil er sich vor allem auf Fries konzentriert, nicht in die obige Reihe gesetzt ist. Vgl. folgende Beiträge: Gerald HUBMANN: *>,... um das Feuer der Begeisterung zu erhalten, muß Brennstoff gesammelt werden.< Saul Ascher – ein früher Kritiker des deutschen Nationalismus*, (Kurz: *Muß Brennstoff gesammelt werden*), in: *Diskussion Deutsch*, H. 114, 1990, *Menschenwürde und Antijudaismus. Zur politischen Philosophie von Jakob Friedrich Fries*. [1997], in: Wolfram HOGREBE u. a. (Hrsg.), *Jakob Friedrich Fries – Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker*, Frankfurt u. a. 1999, *Ethische Überzeugung und politisches Handeln. Jakob Friedrich Fries und die deutsche Tradition der Gesinnungsethik*, (Kurz: *Gesinnungsethik*), Heidelberg 1997 u. *Sittlichkeit und Recht – Die jüdische Emanzipationsfrage bei Jakob Friedrich Fries und anderen Staatsdenkern des Deutschen Idealismus*, (Kurz: *Sittlichkeit und Recht*), in: GRONKE, *Antisemitismus bei Kant*.

Forschungen von Hentges, Stangneth und Brumlik repräsentieren somit einen deutschen Forschungsstand, neben dem jedoch weitere existieren.

So erscheinen seit Kants Wirkungszeiten, selbstverständlich aus einer völlig anderen Perspektive und mit gänzlich anderen Schwerpunkten, die ersten Schriften, die >Kant und das Judentum< zum Thema haben.⁴ Denn die wechselseitige Beeinflussung von Kritischer Philosophie und Berliner Aufklärung ist zu der Zeit intellektuell auf viele Weisen fruchtbar. Hier ist Moses Mendelssohn das Zentrum der Berliner Aufklärung und der bedeutendste Begründer des Reformjudentums, der >Haskalah<. Zusammen mit Marcus Herz und David Friedländer, welche ebenfalls zu den Begründern des Reformjudentums zählen, teilt Mendelssohn mit Immanuel Kant die wechselseitige hochachtungsvolle Anerkennung des Schaffens sowie eine herzliche persönliche Freundschaft.⁵ Die Bibliografie der Kantgesellschaft enthält für den Zeitraum von 1896-1945 schließlich eine ganze Reihe von Schriften zu Kant und dem Judentum, darunter auch die Hermann Cohens.⁶ Kants Name behält vor diesem Hintergrund bei denjenigen Juden, die sich seit Mendelssohns Tod für die Aufklärung (und zumeist auch für die Assimilation) entscheiden, überwiegend einen guten Klang. Dies gilt für die gebildete Minderheit, welche mehrheitlich diesen Weg geht, noch mehr als für die wohlhabende Minorität unter den sonst überwiegend armen und ungebildeten

⁴ Zu der Themenwahl >Kant und das Judentum< vgl. etwa: B. MÜNZ, *Kants Verhältnis zu Juden und Judentum*, in: *Die Welt*, 8. Jg., Nr. 7, 12.02.1904, S. 9–11, A. KOHUT, *Immanuel Kant und seine Beziehung zum Judentum*, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, Bd. 8, Berlin 1905, S. 124–158, W. KINKEL, *Moses Mendelssohn und Immanuel Kant*, in: *KS* 34, 1929, S. 391ff., H. M. GRAUPE, *Kant und das Judentum*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 13, 1961, S. 308ff. bzw. in: Ders., *Die Entstehung des modernen Judentums*, Hamburg 1969, S. 144–154, Jacob KATZ, *Kant and Judaism: The Historical Context*, in hebräischer Sprache: *Kant Vehajaduth – Haheksher Hahistori*, in: *Tarbitz*, XLI, 1971/72, S. 219–237, eine engl. Zusammenfassung S. VIII., Alex BEIN, *Die Judenfrage – Biographie eines Weltproblems*, (Kurz: *Judenfrage*), 2 Bde., Stuttgart 1980 u. BEIN, *Kant und das Judentum*, in: BEIN, *Judenfrage*, Bd. 2, S. 116–121.

⁵ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, BRUMLIK, *Deutscher Geist* u. STANGNETH, *Antisemitische Motive bei Kant*.

⁶ Vgl. www.kant.uni-mainz.de/bibliographie/Aufsbsis1944.htm. Vgl. Hermann COHEN, *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*, in: *28. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*, 1910, auch in: Hermann COHEN, *Jüdische Schriften*. Bd. I, S. 284–305.

preußischen und sonstigen deutschen Juden. Hannah Arendt beschreibt jenen Umstand wie folgt:

»Historisch gesehen ist die jüdische Assimilation bezeichnend für die jüdische Intelligenz. Der erste assimilierte Jude ist Moses Mendelssohn, und er ist auch der erste, der charakteristische Züge des Intellektuellen trägt. Die Hofjuden und ihre Nachfolger, die jüdischen Bankiers und Geschäftsleute, waren innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft niemals ganz gesellschaftsfähig und haben auch von sich aus kaum etwas dazu getan, die engen Grenzen ihres unsichtbaren Gettos zu überschreiten.«⁷

In diesem Zusammenhang spart einzig Saul Ascher in seiner Kritik an Kants Judenfeindschaft nicht an Schärfe. Obgleich Ascher als Zeitgenosse Kants der Aufklärung, dem Reformjudentum und der Kritischen Philosophie ebenfalls eng verbunden ist, ist er der bedeutende Begründer einer deutlichen Kritik an jener Judenfeindschaft bei Kant, welche speziell an dessen später Religionsphilosophie festzumachen ist.⁸ Da Ascher in seiner Kritik die Ambivalenzen austrägt, diskutiert und dennoch nicht seine Überzeugungen preisgibt, bleibt sie bis heute zumeist unübertroffen.⁹

Es gibt gleichwohl auch jenseits von Ascher eine Rezeptionsgeschichte, welche die Judenfeindschaft bei Kant anprangert. Die direkte Wirkung, die Kant etwa auf Fichte und Fries hat, spielt bei diesem Aspekt eine entscheidende Rolle. Denn deren radikale und nationalistisch motivierte Judenfeindschaft speist sich im Wesentlichen aus dem Vereindeutigen, Vereinseitigen sowie dem Verschärfen der Positionen Kants.¹⁰ In der Regel fällt die Kritik an Kant bei den Kritikern Fichtes oder Fries' ebenfalls schärfer aus. In die stark diffe-

⁷ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 157f. Vgl. dort unbedingt auch die weiteren Ausführungen Arendts.

⁸ Die Kritik findet sich vor allem in Aschers Schrift *Eisenmenger der Zweite*. Vgl. SAUL ASCHER, *Eisenmenger der Zweite. Nebst einem vorangesetzten Sendschreiben an Herrn Professor Fichte in Jena* [1794], (Kurz: *Eisenmenger der Zweite*), in: Ders., *4 Flugschriften*, Berlin 1991, S. 5–80. Der Band ist als zweiter von drei Bänden erschienen, der erste enthält Peter Hacks Auseinandersetzung *Ascher gegen Jahn*, der dritte Jahns *Deutsches Volkstum*. Vgl. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], (Kurz: *Religionsschrift*), in: Werke 6.

⁹ Vgl. dazu auch WALTER GRAB, *Saul Ascher. Ein jüdisch-deutscher Spätaufklärer zwischen Revolution und Restauration* [1977], (Kurz: *Saul Ascher*), in: Ders., *Ein Volk muß seine Freiheit selbst erobern – Zur Geschichte der deutschen Jakobiner*, (Kurz: *Deutsche Jakobiner*), Frankfurt/ M. u. a. 1984 sowie HUBMANN, *Muß Brennstoff gesammelt werden*.

¹⁰ Vgl. dazu auch HUBMANN, *Sittlichkeit und Recht*.

rierenden Beurteilungen Kants spielt oft hinein, ob Fichte oder Fries positiv oder ablehnend beurteilt werden und ob der Einfluss Kants auf Fichte und Fries betont oder vernachlässigt wird.

Gegenüber der skizzierten kantfreundlichen Rezeptionsgeschichte zu dem Thema führt insbesondere in

»Léon Poliakovs epochemachender Studie zur *Geschichte des Antisemitismus* (1955-1977) [...] eine beinahe alle Geister umfassende Heerstraße von der Philosophie der Aufklärung zu Hitler. Schon bei Kant sieht Poliakov »die metaphysische Form des Schreis >Tod den Juden!<<«. ¹¹

Diesen Ton schlagen später auch Joshua Halberstam, Paul Lawrence Rose, Daniel Goldhagen und Michael Mack an.¹² Wie alle anderen Autorinnen und Autoren bleiben sie dabei freilich von ihren jeweiligen konkreten Zeitumständen nicht ganz unberührt.

In Hinsicht auf die Rezeptionsgeschichte der politischen Philosophie Hegels verdeutlicht Shlomo Avineri eindrucksvoll, in welcher Weise sich dasselbe Problem als Projektion des jeweiligen Preußenbildes der Autorinnen und Autoren auf Hegels Philosophie Geltung verschafft. Avineri führt dazu aus:

»Der erste, der Hegel wegen seiner Versöhnung mit Preußen kritisierte, war Rudolf Haym in seinem Buch *Hegel und seine Zeit* (1857). Zu der Zeit, als Haym seinen Band veröffentlichte, erschien Preußen als der Erzfeind der deutschen Vereinigung. Haym, ein Veteran der fehlgeschlagenen Frankfurter Nationalversammlung von 1848, attackierte Hegel als propreußischen Reaktionär und als Feind des deutschen Nationalismus. Als Preußen eineinhalb Jahrzehnte später als der Verfechter der deutschen nationalen Vereinigung durch »Blut und Eisen« hervortrat, warf diese neue Rolle Preußens schlechtes Licht auf He-

¹¹ Gerhard SCHEIT, *Deutscher Geist – en gros und en détail, Über den Judentum im deutschen Idealismus – anlässlich des neuen Buchs von Micha Brumlik*, (Kurz: *Deutscher Geist*), in: konkret 3/ 2001. Vgl. Léon POLIAKOV, *Die Aufklärung und ihre jüdenfeindliche Tendenz*, in: *Geschichte des Antisemitismus* [1968], aus dem Französischen v. R. Pfisterer, Bd. 5, Worms 1983 u. *Der arische Mythos – Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus* [1971], aus dem Französischen v. M. Vanjakob, Hamburg 1993.

¹² Vgl. Joshua HALBERSTAM, *From Kant to Auschwitz*, in: *Social Theory and Practice* 14, 1, 1988, Paul Lawrence ROSE, *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton 1990, Daniel GOLDHAGEN, *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*, Berlin 1996 und Michael MACK, *German idealism and the Jew: the Inner antisemitism of philosophy and German Jewish responses*, (Kurz: *Idealism and the Jew*), Chicago 2003.

gel, der plötzlich – insbesondere in vielen englischen Werken – als ein Befürworter des deutschen Nationalismus erschien.

Vieles davon beruht auf anachronistischen Interpretationen historischer Fakten und auf Projektionen der späteren Bedeutung von >Preußen< und >Preußentum< auf frühere Zeiten. Für den 1848er-Nationalisten und -Liberalen Haym war Preußen die Bastion der Reaktion, des Konservatismus und des Antinationalismus, und an all dem machte sich in seinen Augen Hegel, der sich mit Preußen verbunden hatte, mitschuldig. Für englische Schriftsteller des zwanzigsten Jahrhunderts war das Preußentum dagegen der Inbegriff des deutschen Nationalismus und Militarismus; daher bedeutete für sie Hegels Verbindung mit Preußen, daß er in gewisser Weise für den deutschen Nationalismus mitverantwortlich war.«¹³

Dass Hegel das eine Mal dem Vorwurf des »Nationalismus« und das andere Mal dem des »Antinationalismus« ausgesetzt ist, wird erklärbar, wenn dies als das Resultat der problematischen Projektion späterer Preußenbilder auf die Philosophie Hegels erkannt wird.¹⁴ Ähnlich wird in Hinsicht auf Kant das eine Mal die Rolle, die Kant für das Entstehen einer modernen jüdisch-deutschen Kultur spielt, und das andere Mal dessen Judenfeindlichkeit überbewertet. Im Hinblick auf Hegel und die jeweiligen Zeitumstände ist die Konstellation von Judenfeindlichkeit, Reaktion, Liberalismus und Nationalismus weit komplexer zu fassen, als es in jenen Darstellungen geschieht, die von den entsprechenden Projektionen dominiert werden. – In Hinsicht auf Kant bleiben die tiefen Ambivalenzen zumeist weitgehend unberück-

¹³ AVINERI, *Moderner Staates*, S. 141. Diese Einschätzung wird von Avineri des Weiteren durch folgende Nachweise abgesichert:

»Siehe Popper, *The Open Society*, S. 244 – 273; ferner die Diskussion zwischen T. M. Knox und E. F. Garritt über »Hegel and Prussianism«, die ursprünglich in *Philosophy*, 1940, erschien und wieder abgedruckt wurde in Kaufmanns *Hegels's Political Philosophy*, S. 13–52. Eine sorgfältige Untersuchung dieser Kontroversen findet man in Kaufmanns eigener Arbeit »The Hegel Myth and Its Method«, *ibid.*, S. 137 – 71; siehe auch die Diskussion zwischen Sidney Hook, Z. A. Pelczynski und mir [Avineri], die ursprünglich in *Encounter* erschien, jetzt wieder abgedruckt vorliegt in Kaufmanns Band, S. 55–104.«,

AVINERI, *Moderner Staates*, Anmerkungen zu Kapitel 6, S. 306. Vgl. Karl R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II, Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen* [1945], (Kurz: *Offene Gesellschaft*), dt. Ausg., Bern 1958. Vgl. Walter KAUFMANN, *The Hegel Myth and Its Method*, (Kurz: *Myth and Method*), in: *Philosophical Review* LX 1951, S. 459–486, *Hegel*, Garden City 1965 u. KAUFMANN (Hrsg.), *Hegel's Political Philosophy*, (Kurz: *Political Philosophy*), New York 1970.

¹⁴ Vgl. AVINERI, *Moderner Staates*, S. 141. Vgl. obige Fußnote 13, S. 7.

sichtigt: Weder die von Ascher bereits treffend analysierte Judenfeindlichkeit in Kants später Religionsphilosophie auf der einen noch deren Untauglichkeit für eine deutsche völkisch-christliche Ideologie auf der anderen Seite werden hinreichend durchdacht. Kants fundamentale Kritik des Christentums am Ende seiner *Religionsschrift* sowie seine entschiedene Parteinahme für das Gesetz machen ihn der Sache nach für die spätere christlich-völkische Bewegung ungeeignet.¹⁵ Nicht zuletzt der »Haß gegen das Gesetz« wird gerade zu dem »Schiboleth« an dem die frühe völkische Bewegung zu erkennen ist.¹⁶

Des Weiteren sind in Hinsicht auf die nationalen Unterschiede in den Forschungstraditionen hier in erster Linie die israelischen Historiker Jakob Katz und Walter Grab zu nennen. Deren deutsch- und englischsprachige Veröffentlichungen finden zumeist Berücksichtigung.¹⁷ Sie – und speziell die Arbeiten Walter Grabs – bewegen sich zudem, vor allem dafür, dass es sich im Wesentlichen um geschichtswissenschaftliche Darstellungen handelt, auch philosophisch auf einem bemerkenswert hohen und selten erreichten Niveau.

Außerdem wird hier eine weitere Spezifik deutlich: Sowohl danach, dass die Philosophie und die Geschichtswissenschaft sich als Disziplinen unterscheiden, wie auch danach, dass die nationalen Forschungen jeweils einen unterschiedlichen Stand erreichen, überwiegt das Auseinanderfallen vor den Gemeinsamkeiten und Synthesen. Gegenüber der Forschungstradition und dem Forschungsstand etwa zur frühmodernen Vorgeschichte des Antisemitismus und des Holocausts in Israel bleibt so die deutsche Forschung zurück. In den deutschsprachigen Untersuchungen bleiben die hebräischen Veröffentlichungen freilich zumeist unberücksichtigt, da es dazu an den nötigen Hebräischkenntnissen mangelt.¹⁸ In Hinsicht auf den Disziplinenunterschied kann des Weiteren nur schwer die Rede davon sein, dass die Philosophie und die Geschichtswissenschaft mit der Judaistik und den Jüdischen Studien einen gemeinsamen Forschungsstand teilen.

¹⁵ Vgl. KANT, *Religionsschrift*, S. 152ff.

¹⁶ Dies ist die frühe und treffende Erkenntnis Hegels, in der dieser mit Ascher übereinght. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Fußnote, S. 204. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, S. 10f.

¹⁷ Vgl. etwa GRAB, *Deutsche Jakobiner* u. Jacob KATZ, *Exclusiveness and Tolerance*, New York 1961.

¹⁸ Im Bewusstsein dieser Problematik weist Stangneth beispielsweise explizit auf einen hebräischen Beitrag von Katz hin, den sie nicht verwenden konnte. Vgl. Bettina STANGNETH, *Antisemitische Motive bei Kant*, S. 119 u. 121.

Eine weitere, nicht immer berücksichtigte und insofern disparate Forschungstradition wurde in den USA von Emigranten gestiftet, die als Linke, Juden oder aus anderen Gründen seit den 1930er Jahren vor den Nationalsozialisten flohen.¹⁹ Hier ist etwa Waldemar Gurian zu nennen, der laut Hannah Arendt in seinem Beitrag *Antisemitism in Modern Germany* eine

»klare und erschöpfende Geschichte antisemitischer Argumente im 19. Jahrhundert«

gegeben hat.²⁰ Hannah Arendt selbst ist in Deutschland freilich weit berühmter. Dass ihre Arbeit zu den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* indes mit einer differenzierten Untersuchung der frühmodernen Geschichte des Antisemitismus beginnt, ist ein wenig beachteter Umstand, welcher aufgrund des Titels auch nicht zu erwarten wäre.

Wie in vielen weiteren Aspekten teilt Hannah Arendt mit der Kritischen Theorie das gleiche Schicksal, bei zahlreichen Themen unge-rechtfertigt vergessen zu werden. Trotz vieler Gemeinsamkeiten liefen die Theorieentwicklungen Arendts und der Kritischen Theorie dabei selten auf Synthesen und weit mehr auf parallele Entwicklungen hinaus. Neben Theodor W. Adornos *Negativer Dialektik* und seiner zusammen mit Max Horkheimer erarbeiteten *Dialektik der Aufklärung* ist hier auch Marcuses *Vernunft und Revolution* zu nennen.²¹ Nach der katastrophalen Krise der Ideale der Aufklärung artikuliert sich hier bereits als Schlagwort das Bedürfnis, die Aufklärung nach ihrer Dialektik zu hinterfragen.

Auch die hier vorgelegte Arbeit kann diese Mängel, die auseinanderklaffenden Traditionslinien und Disziplinenunterschiede nicht

¹⁹ Ergebnisse dieser Linie wurden auch in den darauffolgenden Jahrzehnten immer wieder in den *Jewish Social Studies* veröffentlicht. Hannah Arendt, Shlomo Avineri, Waldemar Gurian und Nathan Rotenstreich gehören hier in unserem Zusammenhang zu deren prominentesten Autorinnen und Autoren. Als Medium finden die *Jewish Social Studies* dabei in der Judaistik und den Jüdischen Studien wiederum weit größere Verwendung als in der Philosophie und der Geschichtswissenschaft.

²⁰ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, Fußnote, S. 95. Arendt verweist auf Waldemar GURIAN, *Antisemitism in Modern Germany*, in: K. S. PINSON, *Essays on Antisemitism*, 1946.

²¹ Vgl. Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente* [1947], mit Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Bd. 3, Frankfurt/ M. 1970ff., *Negative Dialektik* [1966], in: Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt/ M. 1970ff. u. Herbert MARCUSE, *Vernunft und Revolution* [1941], Neuwied 1962.

optimal zusammenführen und so nicht im vollen Umfang überwinden. Dazu wäre eine interdisziplinäre Untersuchung, die von verschiedenen Forscherinnen und Forschern mit den entsprechenden speziellen Qualifikationen getragen wird, nötig und wünschenswert. Diese Arbeit wird sich demgegenüber darauf konzentrieren, im Wesentlichen eine philosophische Untersuchung zu liefern, welche zudem in erster Linie auf dem deutschsprachigen Forschungsstand (d. h. vor allem auf Hentges, Stangneth und Brumlik) aufbaut. Vor dem Hintergrund der bisherigen Missachtung, welche, abgesehen von den genannten Autorinnen und Autoren, dem Thema der Judenfeindschaft allein bei Kant und Hegel in der deutschsprachigen Forschung und speziell in der Philosophie bisher entgegengebracht wurde, bleibt hier noch mehr als genügend zu tun.

1.2 Vorüberlegung zum Antisemitismusbegriff: Judenhass, Antijudaismus und Frühantisemitismus

Die Französische Revolution hinterlässt in ihrem unmittelbaren Anschluss in den Gemütern vieler deutscher Intellektueller eine bestimmte Art von Nachwehen, welche diesen nicht gerade zur Ehre gereicht: eine neue Form der Judenfeindschaft.¹ Die Protagonisten der Französischen Revolution ringen sich von 1789–91 in einem zähen Prozess dazu durch, ihre Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auch konkret rechtlich auf die französischen Juden auszuweiten und ihnen die uneingeschränkten Staatsbürgerrechte zuzugestehen.² Diese gelten unbeschränkt bis zum *Décret Infâme*

¹ Die eminent philosophischen Bestimmungen, um die es in weiten Teilen dieser Arbeit geht, sollten im Präsens formuliert werden. So soll es z.B. heißen: Hegel *fasst* das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen dialektisch, nicht: Er *fasste* es dialektisch. Auch für die in weiterem Maße historischen Beschreibungen wird hier das Historische Präsens gewählt, damit etwa an obigen Beispielsatz wie folgt angeschlossen werden kann: Damit *reagiert* Hegel auf den moralischen Subjektivismus seiner Zeit, statt: Er *reagierte* in dieser Weise. Unüberschaubare grammatische Zeitsprünge werden derart vermieden und die sachlichen Zeitverhältnisse werden stattdessen durch direkte wörtliche Angaben wie >zu der Zeit< oder >zu Beginn des 19. Jahrhunderts< verdeutlicht.

² Vgl. HENTGES, *Schattenseiten*, S. 34f. u. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 44ff., S. 87 u. an vielen weiteren Stellen. Siehe auch Wikipedia:

»1789 durchbrach die Französische Revolution das alte Konzept dem der Gesellschaft fremden Juden. Zunächst schloss die konstituierende Nationalversammlung Juden aus der Erklärung der Menschenrechte vom 26. August 1789 aus und diskutierte heftig darüber, ob man sie einbürgern oder vertreiben

von 1809.³ Der deutsche liberale Nationalist Ernst Moritz Arndt ist dagegen der Auffassung:

»Die Juden als Juden passen nicht in diese Welt und in diese Staaten hinein«.⁴

In einer ersten Phase werden – in Pamphleten nicht anders als in der angesehenen Literatur der Deutschen Aufklärung – die Juden und das Judentum im Wesentlichen durch Attribute charakterisiert, die das Gegenteil der neuen bürgerlichen Ideale und Moralvorstellungen bedeuten. Diese Phase ist allerdings in erster Linie durch ihre »Naivität« geprägt.⁵ Zu dieser Zeit können sich etwa Carl Wilhelm Friedrich Grattenauer und Kant, trotz der teilweise erheblichen Überschneidungen in den Überzeugungen, in der öffentlichen Wahrnehmung als Judenfeind und Judenfreund gegenüberstehen.⁶ Der Grund hierfür liegt darin, dass der Frühantisemitismus in dieser ersten frühen Phase politisch noch nicht sonderlich zielgerichtet auftritt; er verbindet sich noch nicht mit anderen Problemen, die zu jener Zeit beginnen politisch und gesellschaftlich entscheidend zu werden. Die Ziele und das Publikum, auf die der Frühantisemitismus sich in seiner ersten Phase richtet, bleiben demnach noch recht unbestimmt.

In einem zweiten deutlichen Schritt beginnt die völkische Bewegung sich etwa um Ernst Moritz Arndt, Friedrich Ludwig Jahn, Jakob Friedrich Fries, Karl Follen und Christian Friedrich Rühs als wichtigsten Vertretern zu konstituieren, indem sie, in nationalistischer Absicht, einen >deutschen Geist< vom >jüdischen< und >französischen< gleichermaßen abzugrenzen versucht. Während diese Phänomene später insgesamt recht wenig Beachtung finden und heute oft lapidar als Zeitgeist abgetan werden, gibt es zeitnah jedoch auch einige, die in projüdischer Absicht auf diese Erscheinungen und die zu

solle. 1791 räumte sie dann aber fast einstimmig allen Juden Frankreichs den Status eines *citoyens* (= Bürgers) ein, wenn sie im Gegenzug auf ihren Status als Gemeinde verzichteten.«,

http://de.wikipedia.org/wiki/Jüdische_Emanzipation.

³ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 87 u. a. O.

⁴ Ernst Moritz ARNDT, zit. nach: Werner RIPPER mit Eugen KAIER u. Wilhelm LANGENBECK, *Weltgeschichte im Aufriß*, Bd. 2, *Von den bürgerlichen Revolutionen bis zum Imperialismus*, (Kurz: *Im Aufriß*), Schulbuch, Frankfurt/ M. 1978, S. 191. Vgl. hier unten das ausführliche Zitat zu Fußnote 1, S. 19.

⁵ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 143. Zur moralischen Judengegnerschaft vgl. ASCHER, *Eisenmenger der Zweite*, S. 69f.

⁶ Vgl. dazu KATZ, *Frühantisemitismus in Deutschland* [1978], (Kurz: *Frühantisemitismus*), in: Ders., *Zwischen Messianismus und Zionismus – Zur jüdischen Sozialgeschichte*, (Kurz: *Messianismus und Zionismus*), Frankfurt/ M. 1993, S. 138ff. u. STANGNETH, *Antisemitische Motive bei Kant*.

ihnen gehörenden Diskussionen reagieren. Zu diesen zählt Hegel und er steht so, wollte man in dieser Frage eine Frontlinie bilden, gegen Kant, Fichte, Fries und Rühs, auf der Seite Christian K. Wilhelm Dohms, Wilhelm von Humboldts, Saul Aschers und Heinrich Heines.⁷

Die erste Fraktion sieht, mit einer Sonderstellung Kants, eine rechtliche und gesellschaftliche Gleichstellung der Juden, falls sie diese nicht für gänzlich unmöglich halten, nur unter der Bedingung ihrer vorherigen völligen Assimilation vor. Die zweite Fraktion kehrt dieses Bedingungsverhältnis um und sieht in der bürgerlichen Emanzipation die unabdingbare Voraussetzung zur angestrebten Integration. Der Toleranzgedanke und die Forderung zur Assimilation stehen bei diesen Vorkämpfern für die jüdische Emanzipation ebenfalls in einem weit liberaleren Verhältnis zueinander. Zu Hegel hebt Hubmann hervor:

»Hegel weist gegen die[] allgemein verbreitete Begründung für ein Zurückweisen jüdischer Emanzipationsbestrebungen darauf hin, daß eine fortdauernde Ungleichbehandlung gesellschaftlich desintegrierend wirke, weil sie eine jüdische Sonderexistenz erst (re)produziere.«⁸

Für die Beurteilung der antijüdischen Elemente in dem Denken der Zeit im Allgemeinen und bei Kant und Hegel im Speziellen ist die Stellung zu der Frage nach der jüdischen Emanzipation deshalb gar

⁷ Vgl. etwa ASCHER, *Eisenmenger der Zweite, Die Germanomanie – Skizze zu einem Zeitgemälde* [1815], (Kurz: *Germanomanie*), in: *4 Flugschriften, Die Wartburgfeier – Mit Hinsicht auf Deutschlands religiöse und politische Stimmung* [1818], (Kurz: *Wartburgfeier*), in: *4 Flugschriften*; C. K. W. DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* [1781], (Kurz: *Verbesserung*), Hildesheim 1973; Johann Gottlieb FICHTE, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* [1792], in: I. H. FICHTE (Hrsg.), *Fichtes Werke*, (Kurz: *Werke*), Bd. 1, Berlin 1971ff., *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* [1793], (Kurz: *Beitrag*), in: *Werke* 6; J. F. FRIES, *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden* [1816], (Kurz: *Gefährdung durch die Juden*), in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 25, Aalen 1967ff., *Von Deutschem Bund und Deutscher Staatsverfassung* [1816], hg. v. G. Hubmann, Heidelberg 1997; Heinrich HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* [1834], (Kurz: *Religion und Philosophie in Deutschland*); Wilhelm von HUMBOLDT, *Gutachten* [1809]; KANT, *Religionsschrift, Streit der Fakultäten*; Christian Friedrich RÜHS, *Über die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht* [1815] u. *Die Rechte des Christentums und des deutschen Volks verteidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihrer Verfechter* [1815].

⁸ HUBMANN, *Sittlichkeit und Recht*, S. 133.

nicht zu überschätzen, denn sie steht im Zentrum sämtlicher Diskussionen.

Die Verbindung der einzelnen Diskussionen zu der Frage nach einer jüdischen Emanzipation bildet somit den Zeithorizont, innerhalb dessen die Untersuchung der Judenfeindlichkeit zunächst stattzufinden hat. Sie bildet zugleich die Schnittstelle für eine Betrachtung, welche über diesen Zeithorizont hinausragt. Als Resultat ergibt sich schließlich, dass der Judenhass des beginnenden 19. Jahrhunderts einige wesentliche Merkmale mit dem späteren Antisemitismus teilt und damit auch in der spezifischen Differenz übereinstimmt, durch welche dieser und jener sich vom traditionellen Antijudaismus abheben. Denn die Judenfeindlichkeit des beginnenden 19. Jahrhunderts ist wesentlich bereits eine Kategorie des Politischen, selbst dort, wo sie sich noch überkommener religiöser Motive bedient.⁹ Durch bürgerliche Umformungen zur Überwindung der Krise des Feudalismus entstehen in vielen der deutschsprachigen Länder neue verhältnismäßig moderne Gesellschaften. In ihnen zielt die neue Gestalt der Judenfeindschaft darauf, die politische und gesellschaftliche Desintegration der Juden in veränderter Form fortzusetzen. Im Gegensatz zum Feudalismus können die Argumente vornehmlich aber nicht mehr religiöse sein, sondern sie sind nun bereits eminent politisch. In dieser wesentlichen Bestimmung der Judenfeindschaft als einer politischen Kategorie trifft das Zentrum der kritischen Diskussion, welche bereits innerhalb des Zeithorizonts des beginnenden 19. Jahrhunderts geschieht, zudem mit der bis heute essenziellen Bestimmung des modernen Antisemitismus zusammen:¹⁰ Es gilt ihn nicht bloß nach seiner religiösen, sondern insbesondere nach seiner politischen Bedeutung zu begreifen.¹¹

Die Agitationen, welche seit Beginn der Moderne nun auf eine neue Weise den Juden begegnen, haben der Sache nach schon längst nicht mehr viel mit dem zu tun, was Ammen lange Zeit noch ihren Schützlingen erzählen –, dass man die Juden nämlich >nicht mögen dürfe, weil sie ja unseren geliebten Herrn Jesus ermordet< hätten, sondern die Agitationen sind zum Teil bereits seit Eisenmenger, besonders aber seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, von dieser naiv-religiösen bzw. antijudaistischen Variante dazu übergegangen,

⁹ Vgl. dazu speziell KATZ, *Frühantisemitismus*. Vgl. HENTGES, *Schattenseiten*, S. 282.

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Vgl. dazu auch ADORNO/ HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, S. 192–234., insbesondere S. 200ff.

dass die Juden eine Gefährdung für das Gemeinwesen seien.¹² Almut Rüllmann charakterisiert Eisenmengers berühmt-berüchtigte Schmähschrift wie folgt: Eines der hervorstechenden Werke ist im Hinblick auf die Publizistik des 18. Jahrhunderts

»das >Entdeckte Judentum< (1711) von Johann Andreas Eisenmenger (1654–1704). Durch seine einseitige, diskriminierende Talmudinterpretation warf er den Juden ihre religiös begründete Schlechtigkeit und ihren Wucher und Handelsgepflogenheiten vor. Er versuchte zu belegen, daß es den Juden im Alten Testament vorgeschrieben sei, daß sie nur bei Nichtjuden zu wuchern haben«.¹³

Die zentralen Elemente des politischen und immanent modernen Argumentationsmusters, nach dem die Juden >Volksschädlinge< seien bzw. dass sie eine das Gemeinwohl zersetzende Bedrohung darstellen würden, werden zum Anfang des 19. Jahrhunderts deziert etwa von Fries und Fichte entwickelt.

¹² Vgl. dazu insbesondere KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 139ff. Die epochalen Ereignisse, die zur Markierung des Beginns der Moderne herangezogen werden, sind die Erklärung der Amerikanischen Unabhängigkeit und die Französische Revolution. Sie sollen den Übergang von der personalen zur unpersönlichen Herrschaft kennzeichnen, wie er mit der Entstehung der zeitgenössischen bürgerlichen Gesellschaften einhergeht. Shlomo Avineri, Jacob Katz, Moishe Postone und Mosche Zuckermann sowie viele Weitere insbesondere auch in den Geschichtswissenschaften verstehen den Beginn der Moderne in diesem Sinn.

¹³ Almut RÜLLMANN, *Adolph Freiherr Knigge und die Juden*, (Kurz: *Knigge*), in: GRONKE, *Antisemitismus bei Kant*, S. 210. Rüllmann zitiert im Anschluss Johann Andreas EISENMENGR, *Entdecktes Judentum [Kurztitel]*, in zwei Theilen, Königsberg 1711, II., S. 607 u. S. 610f.

1.3 Der Verlauf der Kritik zum jüdischen Bürgerrecht in systematischer Sicht

Hegel ist in seiner *Philosophie des Rechts* ein entschiedener Verfechter der politischen *und* gesellschaftlichen Emanzipation der Juden. Gleichwohl bleibt vorab ungeklärt, ob sein Konzept vor allem den Maßstab der Kritik an seinen Zeitgenossen bilden sollte oder ob es selbst noch kritisiert werden muss:

Hegels Bild des Judentums legt es kaum nahe, dass Hegel für das Judentum eine Zukunft sieht, in der es für die modernen Gesellschaften eine bedeutende Rolle spielen könnte. Vielmehr folgt als Konsequenz aus seinem Bild des Judentums dessen Absterben durch Assimilation. Zugleich sieht aber Hegels politisches Konzept zur jüdischen Emanzipation vor, dass, etwa in Hinsicht auf die deutschen Staaten, weder die nichtjüdische Majorität noch irgendeine staatliche Institution eine Ausbreitung und Entfaltung jüdischen Lebens verhindern soll: Die ausschlaggebenden Bedingungen, die zu jener Zeit für eine Ausweitung des Judentums erfordert sind, werden selten so konkret umrissen wie bei Hegel. Deshalb gewichtet etwa Micha Brumlik bei seiner Beurteilung dieses Zwiespalts zwischen dem Judenbild und dem rechtsphilosophischen Konzept bei Hegel etwas zu gering, dass, *trotz* Hegels Bildes des Judentums als etwas Veraltetem, politisch – und somit für die realen Lebensbedingungen – aus seinem Konzept mehr eine Förderung des Judentums als dessen Unterdrückung folgt.¹ Gerald Hubmann schreibt dazu:

»Indem die Religion >das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment< substantieller Sittlichkeit ist, kann ein Staat sogar von seinen Bürgern fordern, sich zu einer Kirche zu bekennen, allerdings, wie es explizit heißt, >zu irgendeiner<, denn auf das Innere der Vorstellung kann der Staat sich nicht einlassen.«²

Vor diesem Hintergrund moniert Gudrun Hentges, vor allem in Hinsicht auf die Rezeptionsgeschichte und die Sekundärliteratur, dass Hegels Parteinahme sich allein in Anmerkungen und Fußnoten findet:

»Hegels positive Bezugnahme auf die Menschenrechte und sein Eintreten für jüdische Bürgerrechte sind unbestritten, wenn-

¹ Vgl. BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 198–249. Gegen diesen Eindruck steht Brumliks ausgesprochen gelungenes Fazit auf den Seiten 247f., für diesen Eindruck spricht Brumliks eigenwillige Beurteilung Schellings vor allem auf der Seite 279.

² HUBMANN, *Sittlichkeit und Recht*, S. 132. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 270 samt Anm., Zusatz u. Fußnoten, S. 212ff.

gleich in der Sekundärliteratur mitunter zu Recht kritisch angemerkt wird, daß eine solch zentrale Frage wie die der bürgerlichen Emanzipation der Juden nicht in eine Anmerkung hineingeht, sondern in den Text selbst, da die Kriterien der Vergabe der Staatsangehörigkeit für jeden Staat von zentraler Bedeutung sind.«³

Jacob Katz folgt zwar Avineri darin, dass der späte Hegel ein Befürworter der Emanzipation sei, verliert dazu aber nur wenige Sätze, sodass auch der Eindruck zurückbleiben kann, Hegels Position in der *Rechtslehre* wäre bloß peripher: Denn, so Katz' Fazit, sowohl »der >rationalistische< als auch der christliche Antisemitismus der späteren Zeit« seien in der »Phase des Frühantisemitismus nicht nur ideell vorweggenommen, sondern im Keim real vorhanden.«⁴

In meinen Augen ist gegenüber diesen Schwerpunkten bei Katz, Hentges und Brumlik das Weitreichende und die Rationalität an Hegels Konzept zur jüdischen Emanzipation herauszustellen.

Allerdings gelangt Hegels Konzept zur jüdischen Emanzipation in einer Reihe von Punkten, die miteinander verwoben sind, an seine Grenzen. Sollten der Nationalcharakter und der Volksgeist zu substantiell wirksamen und konstitutiven Kategorien der Rechtsphilosophie werden, so würde dies Hegels liberalem Staatsbürgerrecht die Fundamente entziehen.⁵ In der Tat werden durch Hegels Fixierung

³ HENTGES, *Schattenseiten*, S. 141. Vgl. HENTGES, *Schattenseiten*, S. 160.

⁴ KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 147.

⁵ Vgl. oben die Fußnote 5, S. 4. Die vorliegende Arbeit bietet eine Würdigung von Hegels Konzept zur jüdischen Emanzipation ebenso wie eine Kritik seines Entwurfs zu den Volksgeistern.

Ich gehe dabei davon aus, dass eine Reihe der Hegelschen Kategorien so viel Rationalität enthalten, dass es sich auch heute noch lohnt, positiv an sie anzuschließen. Dazu gehören etwa die Sittlichkeit und der Staat als gesamtgesellschaftliche Totalitäten, die Gestaltung als historische Erscheinung und die Freiheit als Resultat dialektischer Vermittlungen. Andere Begriffe Hegels, die dieser ebenfalls als philosophische Grundbegriffe und insofern gleichfalls als Kategorien intendiert, sind dagegen meiner Ansicht nach heute haltlos: Man kann zu ihnen keine vorhandenen Entitäten annehmen und ihre Bestimmungen sind derart inkonsistent, dass sie nicht einmal als Begriffe von bloßen Gedankendingen ernsthaft Sinn ergeben. In wieder anderen Fällen sind ihre ideologischen Beiklänge derart problematisch, dass man auf sie besser verzichtet. In diese zweite Liste gehören der »Volksgeist« und der »Nationalcharakter« überhaupt ebenso wie ihre Besonderungen in beispielsweise den »orientalischen« und den »germanischen Volksgeist«. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 3, 156 u. 331ff. S. 25, 143 u. 269ff. Es zählen des Weiteren ihre »Welten« und »Reiche«, der »Wille Gottes«, die »Vorsehung«, der »Welt-

auf den partikularen Nationalstaat sowie durch seine Abwehr des Kosmopolitismus in den internationalen Beziehungen diese Konsequenzen forciert und verschärft. In meinen Augen muss die Kritik hier ansetzen.⁶ Die Ambivalenz der Moderne, die von Hentges brillant auf die Probleme der jüdischen Emanzipation, wie sie zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstehen, bezogen wird und die darin besteht,

»dass in den Schriften des deutschen Idealismus die Grenzen der Gleichheit recht eng gesteckt sind und in dieser Periode neue, der bürgerlichen Gesellschaft angemessene, moderne Begründungsformen von Ungleichheit und Ungleichwertigkeit entwickelt« werden,⁷

geist«, die »Natürlichkeit«, die »Versöhnung« und der Staat als »Organismus« dazu. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, §§ 267, 280 u. 339ff., S. 16, 211, 236. u. 272ff. Vgl. HEGEL, *Zur Philosophie der Weltgeschichte, Einleitung* [1822–1831], (Kurz: *Einleitung*), in: Walter JAESCHKE (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 18, Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831), Hamburg 1995, S. 146–151. Vgl. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [1822–1832], (Kurz: *Geschichtsphilosophie*), Hegel Werke 12, S. 25–29 u. 133–141. Vgl. die Fußnoten 5, S. 4, u. 1, S. 75.

In all den letzteren Fällen, in denen ich in deutlicher Opposition gegen Hegel bestreite, dass hierzu philosophische Begriffe möglich sind, würde ich die Ausdrücke nur ungern, ohne Anführungszeichen verwenden, da ich sie niemals selbstverständlich als meine eigenen Begriffe benutzen würde. Meine Haltung sollte allerdings dadurch deutlich genug werden, dass ich in praktisch allen Fällen eine inhaltliche philosophische Kritik ausführe.

Da die Ausdrücke als zu kritisierende in der vorliegenden Arbeit häufig auftreten, würden ihre regelmäßigen Anführungszeichen somit zu absurden Redundanzen führen: Denn, was soll in dieser Arbeit in der Regel mit >Volkgeist< und >Versöhnung< gemeint sein, als das, was Hegel sich darunter vorstellt? Und angesichts der weit ausgeführten Kritik, wie könnte man da darauf kommen, dass ich bereit wäre, diese Ausdrücke distanz- und kritiklos zu gebrauchen?

Nur aus Absurdität und Gedankenlosigkeit könnte man anderes annehmen; und als Abwehr von absurden Missverständnissen wären solche Anführungszeichen demnach nutz- und funktionslos. Schweren Herzens verzichte ich deshalb im Folgenden nach der erstmaligen Einführung von jenen Begriffen auf derartige nutzlose und überflüssige Anführungszeichen, obwohl sie Ausdrücke betreffen, die meiner Ansicht nach nicht distanzlos verwendet werden sollten.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ HENTGES, *Das Janusgesicht der Aufklärung – Antijudaismus und Antisemitismus in der Philosophie von Kant, Fichte und Hegel*, (Kurz: *Janusgesicht*), in: Samuel SALZBORN (Hrsg.), *Antisemitismus – Geschichte und Gegenwart*, (Kurz: *Geschichte und Gegenwart*), Bd. 2, Giessen 2004, S. 31.

sollte an dem Punkt festgemacht werden, der in dieser Frage die entscheidende Grenze ausmacht: nämlich an dem Widerspruch, der in der *Rechtslehre* zwischen dem liberalen Staatsbürgerrecht und den Argumentationen zum Volksgeist besteht.⁸

⁸ Vgl. Dirk MEYFELD, *>Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usw. ist.< – Zum Widerspruch von Volksgeist und liberalem Staatsbürgerrecht in der Rechtslehre*, Vortrag auf dem XXVI. Internationalen Hegel-Kongresses in Poznan, Polen, 2006. Weil gegenüber der vorliegenden Untersuchung in dem Poznanvortrag von der Seite der Emanzipation noch weniger die Rede ist, erscheint dieser als: MEYFELD, *>Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche das herrschende< – Zur problematischen Kategorie des Volksgeistes in der Rechtslehre*, (Kurz: *Volksgeist*), in: A. ARNDT u. a. (Hrsg.), *Hegel Jahrbuch* 2008, Berlin 2010, S. 285–291.

Bürgerrechte für Juden als Moment des universalistischen Sittlichkeitskonzepts

Die praktische Philosophie ist bei Hegel zum größten Teil in seiner »Philosophie des objektiven Geistes« angesiedelt; ihr zentraler Begriff ist der der »Sittlichkeit«:¹

»Die Moralität, wie das frühere Moment des formellen Rechts, sind beide Abstraktionen, deren Wahrheit erst die Sittlichkeit ist.«²

Der Begriff der Sittlichkeit bedeutet, dass er als die Beziehung der Menschen auf die Totalität ihres ökonomischen, kulturellen und gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhangs – als eines an und für sich vernünftig reflektierten – das Zentrum der praktischen Philosophie Hegels bildet.³ Die institutionelle Integration der Menschen in den Staat, als eine politische, ökonomische und kulturelle, ist dabei für Hegels Konzept der Sittlichkeit maßgebend.

In diesem Sinn beinhaltet Hegels philosophischer Begriff der Sittlichkeit eine massive Kritik an dem Subjektivismus der Moralphilosophie Kants sowie insbesondere an dem seiner Nachfolger. In diesem Zusammenhang wird J. F. Fries von Hegel exponiert angegriffen. Die Bestimmung, nach der die Moralität in die Sittlichkeit aufgehoben werden muss, ist demnach bei Hegel weit davon entfernt, bloß eine begriffslogische Spitzfindigkeit zu sein. Sie bedeutet vielmehr, dass Moral abstrakt und unzureichend bleibt, solange sie nicht auf die bestehende Sittlichkeit, d. h. speziell auf das Recht und die Sitten bzw. auf die historisch gewachsenen rechtlichen und kulturellen Institutionen, welche die kulturelle und ökonomische Reproduktion einer Gesellschaft ausmachen, bezogen wird:⁴

Das Gegenteil zur Theorie ist ein völliger Mangel an Gedanken, nämlich der bitterste »Haß gegen alle *Gesetze, Gesetzgebung, alles förmlich und gesetzlich bestimmte Recht. Der Haß des Gesetzes, gesetzlich bestimmten Rechts*, ist das Schiboleth, an dem sich der Fanatismus, der Schwachsinn und die Heucheley der

¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, Zusatz, S. 91. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 48f. und die §§ 141ff., S. 286ff. Vgl. die folgende Fußnote 2, S. 15.

² HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, Zusatz, S. 91.

³ Vgl. Herbert SCHNÄDELBACH, *Hegels praktische Philosophie – Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, (Kurz: *Praktische Philosophie*), Frankfurt/ M. 2000ff.

⁴ Vgl. ebd.

guten Absichten offenbaren und unfehlbar zu erkennen geben«.⁵

Mit einer Zunge, die in dieser Weise bei Hegel selten so messerscharf und unerbittlich spricht, greift Hegel die Konsequenzen einer Moralphilosophie an, die allein durch die »guten Absichten« bestimmt ist.⁶ Eine solche bloß subjektive Moral, die in falscher Weise vom gesellschaftlichen Ganzen abstrahiert, sieht Hegel vor allem in der praktischen und politischen Philosophie von Fries. Zwar schließt Hegel damit, dass er die Kategorie des Selbstbewusstseins sowie die der allgemeinen Menschheit als Grundlage des Rechts bestimmt, völlig zu Recht an die Errungenschaften der Moderne, wie sie zuvor auch von Kant deutlich herausgestellt werden, an. Zugleich erzielt Hegel jedoch, indem er die universalistischen Kategorien der Vernunft und der Menschheit in ihrer Vermittlung mit der Totalität der gesellschaftlichen Reproduktion begreift, gegenüber Kant und Fries einen entscheidenden wissenschaftlichen Fortschritt. Darüber hinaus bildet speziell in dieser Weise die Ganzheit der Bestimmungen der *Rechtslehre*, d. h. ihre konkrete Vermittlung, den argumentativen Hintergrund für Hegels Parteinahme für die jüdische Emanzipation.⁷

⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Fußnote, S. 204. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, S. 10f. Vgl. die Fußnoten 16, S. 8 u. 7, S. 47. Der Hass auf das Gesetz ist das Erkennungszeichen, an dem die >Völkischen< bzw. die >Germanomanen< (Saul Ascher) auszumachen sind. Bemerkenswert ist hierbei, dass der Ausdruck >Schibboleth< für dieses Erkennungszeichen verwendet wird.

⁶ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Fußnote, S. 204. Vgl. obige Fußnote 5, S. 15.

⁷ Das hier geführte Argument ist für die gesamte vorliegende Arbeit grundlegend. Zu der philosophischen Opposition Hegels gegen Fries vgl. jedoch speziell die Kapitel 2.2 *Der historische Kontext der Entstehungszeit der Rechtslehre*, S. 42ff. u. 3. *Die grundlegenden Elemente in der Philosophie Hegels*, S. 60ff.

Der Widerspruch von Volksgeist und liberalem Staatsbürgerrecht

Die direkte Fühlung zu den Problemen der Zeit, in der die Kategorien Hegels bei genauer Betrachtung stehen, bedeutet vor diesem Hintergrund des Weiteren, dass Hegel jenen Zusammenhang im Auge hat, der zwischen dem Wirken von Fries und der völkischen Bewegung besteht. Dieses Zusammenwirken führt seit 1817 zu den Eskalationen auf dem Wartburgfest, bei den Hep-Hep-Ausschreitungen und dem Mord an Kotzebue.¹ Hubmann führt dazu aus:

»Während sich [...] in den Frühschriften [...] bei Hegel durchaus Momente eines habituellen Antijudaismus zeigen, operiert er in der [...] Rechtsphilosophie [...] aus Gründen unmittelbarer historischer Erfahrung mit dieser Rückbindung der Sittlichkeit an einen starken Institutionenbegriff: Die Intoleranz des habituellen Volkstumsdenkens, die schon 1817 auf dem burschenschaftlichen Wartburgfest zutage trat, wo die Auseinandersetzung mit politischen Gegnern und vermeintlichen Vaterlandsfeinden sich in einer Bücherverbrennung manifestierte und 1819 mit dem Kotzebue-Mord gesinnungsterroristische Züge anzunehmen drohte, mögen Hegel eine solche Option nahegelegt haben.«²

Der gesamte argumentative Zusammenhang, in den bei Hegel die zeitpolitischen Ereignisse mit den Reflexionsbestimmungen des

¹ Vgl. dazu insbesondere AVINERI, *Moderner Staat*, S. 141ff., BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 225ff. u. HUBMANN, *Sittlichkeit und Recht*, S. 127ff. Zu dem Ausruf »Hep-Hep« ist auf Wikipedia das Folgende zu erfahren:

»Nun auf zur Rache! Unser Kampfgeschrei sei Hepp, Hepp, Hepp! Allen Juden Tod und Verderben, ihr müsst fliehen oder sterben!«,
lautet der Kampfruf der Unruhen, er wird erläutert:

»Hier kam auch die langanhaltende kirchliche Indoktrination zum Vorschein. Denn >Hep< stand für >Hierosolyma est perdita< (Latein: Jerusalem ist hinüber): eine Anspielung auf das Ende der Tempelstadt im Jahr 70.«,

<http://de.wikipedia.org/wiki/Antisemitismus>.

² HUBMANN, *Sittlichkeit und Recht*, S. 134. Das politische Denken Hegels enthält mehr Elemente, Bestimmungen und Argumente als allein die, die in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* entfaltet werden – auch wenn jene Weiterungen um diese als ihrem Gravitationszentrum kreisen. Zur Deutlichkeit ist in dieser Arbeit und im Unterschied zu weiteren Varianten wie hier bei Hubmann, im >Schülerkreis Hegels< und anderen von der >Rechtslehre< in *kursiver* Schrift die Rede, soweit die benannte Schrift gemeint ist. Unter der >Rechtsphilosophie< im Standardschriftsatz wird hier demgegenüber die Gesamtheit des politischen Denkens Hegels verstanden. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 165f.

objektiven Geistes zusammengehen, führt schließlich zu folgender Bestimmung:

»Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewußtseyn des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß *Ich* als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u.s.f. ist, dieß Bewußtseyn, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit«.³

Zu ihrer sicheren Grundlage hat diese Bestimmung das universalistische Sittlichkeitskonzept der *Rechtslehre*, so wie es oben skizziert wird. Es ist in dieser Gestalt zwar für akzidentelle Ausnahmen oder Weiterungen offen, in seiner Substantialität aber keiner Relativierung oder Beschränkung fähig: Der rechtliche Begriff der Person gründet in dem universalen Begriff des Menschen; und die Rationalität der sittlichen und rechtlichen Bestimmungen ist für alle Menschen einsehbar, weil sie sich der Allgemeinheit der menschlichen Vernunft verdankt. Sollte diesem universalen Begriff etwas entgegengesetzt werden oder sollte er durch etwas eingeschränkt werden, so kann dies nur durch etwas geschehen, dessen Bestimmung nicht das Universale, sondern etwas Partikulares ist.

Der Nachsatz Hegels, den Hegel auf den ersten Blick lapidar an die obige Bestimmung anschließt, formuliert hingegen genau eine derartige Relativierung und Einschränkung. Sie bedeutet somit der Sache nach eine Gefährdung der Substanz der *Rechtslehre*, welche universal fundiert ist; denn Hegel schreibt:

Dies »Bewußtseyn, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, – nur dann mangelhaft, wenn es etwa als *Kosmopolitismus* sich dazu fixirt, dem concreten Staatsleben gegenüber zu stehen.«⁴

Die qualitativen bzw. inhaltlichen Bestimmungen der Menschheit und der Vernunft können allein dem Kosmopolitismus analog sein, ebenso wie diese als universale miteinander auch umfangslogisch zusammenstimmen. Was demgegenüber die Entgegensetzung betrifft, so steht diesen universalen Bestimmungen das »concrete Staatsleben« der einzelnen, empirischen Nationalstaaten als jeweils partikulares Staatsleben entgegen.⁵ Wie Hegel es, trotz des lapidaren Tons des

³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 209, Anm., S. 175.

⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 209, Anm., S. 175. Es ist in diesem Fall nicht unbedeutend, dass die Satzkonstruktion grammatikalisch problematisch ausfällt. Vgl. dazu unten die Seiten 280f. (ab Fußnote 28).

⁵ Vgl. obige Fußnote 4.

Nachsatzes, explizit formuliert, steht der Kosmopolitismus dem konkreten Staatsleben gegenüber. Ohne eine völlige Verwirrung in den Begriffsbestimmungen ist eine andere Zuordnung konsistent nicht denkbar.⁶

⁶ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 291f., vgl. oben die Fußnote 8, S. 14.

Der Partikularismus der Kategorie des Volksgeistes

Mit der Möglichkeit der Einschränkung des universalen Begriffs der rechtlichen Person wird einer partikularistischen Argumentation die Tür weit geöffnet. Nach ihr ist nicht mehr der Mensch als Mensch, sondern in etwa der Preuße als Preuße – oder durchaus dem Ton der Zeit entsprechend: der Deutsche als Deutscher – Träger von Rechten. Zeitgleich mit Hegel konstituiert die völkische Bewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts sich ausdrücklich mit einer derartigen Argumentation, welche als Weiterung einen >jüdischen Nationalcharakter< vom >deutschen< unterscheidet und dadurch ihrem Anspruch nach schließlich den Grund erhält, zumindest auf >deutschem Boden< den Juden alle Rechte abzusprechen. Unmissverständlich so etwa Ernst Moritz Arndt:

»Die Juden als Juden passen nicht in diese Welt und in diese Staaten hinein, und darum will ich nicht, dass sie auf eine ungebührliche Weise in Deutschland vermehrt werden. Ich will es aber auch deswegen nicht, weil sie ein durchaus fremdes Volk sind und weil ich den germanischen Stamm so sehr als möglich von fremdartigen Bestandteilen rein zu erhalten wünsche. [...] Ein gütiger und gerechter Herrscher fürchtet das Fremde und Entartete, welches durch unaufhörlichen Zufluß und Beimischung die reinen und herrlichen Keime seines edlen Volkes vergiften und verderben kann. Da nun aus allen Gegenden Europas die bedrängten Juden zu dem Mittelpunkt desselben, zu Deutschland, hinströmen und es mit ihrem Schmutz und ihrer Pest zu überschwemmen drohen, da diese verderbliche Überschwemmung vorzüglich von Osten her nämlich aus Polen droht, so ergeht das unwiderrufliche Gesetz, dass unter keinem Vorwande und mit keiner Ausnahme fremde Juden je in Deutschland aufgenommen werden dürfen, und wenn sie beweisen können, dass sie Millionenschätze bringen.«¹

Vor diesem Hintergrund führt bei genauer Betrachtung die Gestalt, in der Hegel in der *Rechtslehre* die Begriffe des Volksgeistes und des Nationalcharakters affirmiert, zu unvermittelten Widersprüchen und – dadurch zumindest als Möglichkeit – zu einer Verlagerung zugunsten eines Partikularismus, der sich in diesem Punkt von dem der Völkischen gerade *nicht* unterscheidet. Adorno stellt dazu fest:

»Daß die Metaphysik der Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem in der Konstruktion der Wirklichkeit, als Rechts- und Geschichtsphilosophie, scheiterte, konnte dem systematischen

¹ E. M. ARNDT, zit. nach: RIPPER, *Im Aufriß*, S. 191.

Bedürfnis Hegels nicht verborgen bleiben. Er hat um Vermittlung sich bemüht. Seine Vermittlungskategorie, der Volksgeist, reicht in die empirische Geschichte hinein. [...] Jene Vermittlungskategorie indessen [...] bleibt hinter Hegels eigenem Vermittlungsbegriff zurück. Sie [...] fungiert als Brückenbegriff, ein hypostasiertes Mittleres zwischen dem Weltgeist und den Individuen. [...] Schon angesichts des kantisch Allgemeinen seiner Periode, der absehbaren Menschheit, war Hegels Lehre vom Volksgeist reaktionär, kultivierte ein als partikular bereits Durchschautes. Ohne Zaudern partizipiert er mit der emphatischen Kategorie der Volksgeister am selben Nationalismus, dessen Funestes er an den burschenschaftlichen Agitatoren diagnostizierte».²

Dieses partikularistische Konzept, welches aus der Kosmopolitismuskritik sowie der Affirmation der Begriffe des Volksgeistes und des Nationalcharakters folgt, birgt die Gefahr, mit dem Universalismus auch der gesamten Argumentation Hegels *für* die uneingeschränkten Staatsbürgerrechte für Juden das Fundament zu entziehen.

Da die Argumente der *Rechtslehre* universalistisch geführt werden, bleibt die Lehre vom Volksgeist ihnen gegenüber randständig und zufällig. Denn diese partikularistische Lehre wird durch jene wesentlichen Argumentationslinien der *Rechtslehre* relativiert. Aufgrund der empirischen Wirklichkeit in den internationalen Beziehungen entscheidet Hegel sich zum Abschluss der *Rechtslehre* in der Bestimmung jener staatlichen Außenbeziehungen gegen eine universalistische Auflösung, die vor diesem Hintergrund zwar logisch konsequent, zugegebenermaßen aber ebenso utopisch erschienen wäre. Infolgedessen privilegiert er vor universalen Konzepten immanent den partikularen Nationalstaat, wobei ihm die Partikularität des Volksgeistes zur zentralen Legitimationsinstanz wird.³

Deshalb ist in meinen Augen eine befriedigende Beurteilung von Hegels Konzept zur jüdischen Emanzipation ohne eine kritische Untersuchung der Konstellation, in der der Volksgeist zu Hegels Emanzipationskonzept steht, nicht zu erreichen. Dadurch, dass Hegel in dem nachgeschobenen Halbsatz seine universalistische Bestimmung des Staatsbürgerrechts selbst partikularistisch einschränkt, kann eine solche Kritik ebenso sachlich wie textkritisch begründet werden und sie ist darum nicht im Geringsten äußerlich.

² ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331ff.

³ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 285.

1.4 Zum philologischen Problem

Da es sich bei Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* der Konzeption nach nicht um ein selbstständiges Werk handelt, sondern Hegel 1820 die Schrift zum »Gebrauch für seine Vorlesungen« herausgibt, wie es der Zusatz zum Titel explizit besagt, entsteht ein grundlegendes philologisches Problem:¹ Nach Hegels eigener Auffassung sind die nötigen detailliertere Ausführungen zu den rechtsphilosophischen Gegenständen erst im Verlauf des mündlichen Vortrags in den Vorlesungen zu entfalten.² Über diese mündlichen Ausführungen gibt es jedoch keine Nachweise, deren Sicherheit die der gedruckten Ausgabe erreicht.³ Eduard Gans verwendet vor diesem Hintergrund für seine Edition zwei Vorlesungsmitschriften; und er entledigt sich dieser Aufgabe dabei »recht freizügig«.⁴ Hegels Gedanken erscheinen in den »Zusätzen« somit erst, nachdem sie zuvor zwei Filter durchliefen: den des jeweiligen Protokollanten und den von Eduard Gans.⁵

Bei dem Text der Anmerkungen geht die Autorschaft dagegen unverfälscht und unzweifelhaft auf Hegel zurück. Durch diese verbrieft Autorität kann ihnen dennoch kein Übergewicht eingeräumt werden, da sie in der Vorlesung nicht zwangsläufig verlesen wurden und vielmehr einen zeitbezogenen Kommentar darstellten, von dem Hegel

¹ »Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, die auf dem Titelblatt die Jahreszahl 1821 tragen, sind tatsächlich schon im Oktober 1820 in der Nicolaischen Buchhandlung in Berlin erschienen. Der zweite Titel – *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesungen* – bezeichnet den Zweck des Werkes: es sollte, wie auch die *Enzyklopädie*, als »Vorlesebuch« dienen, das in den Kollegs »durch mündlichen Vortrag seine nötige Erläuterung zu erhalten hat« (Vorwort zur *Enzyklopädie*, 1827). Vorgelesen wurden jeweils die Paragraphen, nicht jedoch die ihnen beigefügten [...] Anmerkungen dazu, die in der *Rechtsphilosophie* mitunter zu weitläufigen Exkursen gediehen sind.«,

Markus MICHEL und Eva MOLDENHAUER, in: HEGEL, *Rechtslehre*, Anhang, Red., S. 525. Die Nicolaische Buchhandlung wurde 1820 nicht mehr von Friedrich Nicolai geleitet, welcher zuvor mit Mendelssohn und Lessing die Berliner Aufklärung begründete, weil dieser 1811 bereits verstarb. In der Nicolaischen Buchhandlung veröffentlichten einige Jahre vor erscheinen der *Rechtslehre* etwa auch Lazarus Bendavid und David Friedländer.

² Vgl. in diesem Zusammenhang auch SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 163ff.

³ Zu den Details vgl. MICHEL und MOLDENHAUER, in: HEGEL, *Rechtslehre*, Anhang, Red., S. 524ff.

⁴ Vgl. MICHEL und MOLDENHAUER, in: HEGEL, *Rechtslehre*, Anhang, Red., S. 527.

⁵ Vgl. ebd.

in der Vorlesung auch ganz abweichen konnte.⁶ Die Anmerkungen und die Zusätze hätten somit einen ähnlichen Rang, wäre bei letzteren die Autorschaft nicht in der benannten Weise problematisch. Denn die Inhalte aus den Anmerkungen und Zusätzen stehen jeweils in einem von Hegel beabsichtigten Verhältnis zum Haupttext. Es ist derart gestaltet, dass die allgemeine Begriffsentfaltung in den Paragraphen geschieht, wohingegen die konkreten Gestaltungen, wie sie allein in der jeweiligen kontingenten geschichtlichen Realität gefunden werden können, in Anmerkungen und Zusätzen verhandelt werden:

»Alles, was nicht diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, ist vorübergehendes *Daseyn*, äußerliche Zufälligkeit, Meynung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung u.s.f. Die *Gestaltung*, welche sich der Begriff in seiner Verwirklichung giebt, ist zur Erkenntniß des *Begriffes* selbst, das andere von der *Form*, nur als *Begriff* zu seyn, unterschiedene wesentliche Momente der Idee.«⁷

Die Entfaltung des Geistes als Auseinanderlegung der Momente des Begriffs des Begriffs gibt nach dem Wissenschaftsverständnis Hegels

⁶ Vgl. erneut HEGEL, *Rechtslehre*, Anhang, Red., S. 525. Vgl. die obige Fußnote 1, S. 21. Die Bestimmungen Hegels sind nicht wie gewöhnliche Definitionen, wie etwa die des positiven Rechts (vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 2, Anm., S. 23f. Vgl. die Fußnote 5, S. 107), voneinander zu isolieren, sondern sie verweisen auf die komplexe Konstellation, in der diese zueinander stehen und die die Bestimmungen erst zu dem machen, was sie sind. Zeitgeschichtliche Kommentare sowie systematische, rechts- und geschichtsphilosophische Aspekte gehen deshalb Hegels Selbstverständnis zufolge in den sehr gedrängten Ausführungen der *Rechtslehre* ineinander.

Bei der aufeinanderfolgenden Behandlung der einzelnen Themen wird in dieser Arbeit deswegen nicht der umfassende Gehalt einer Textpassage unmittelbar interpretiert. Stattdessen findet dasselbe Zitat bei der Verhandlung eines neuen Themas eine erneute Verwendung. Um dies zu verdeutlichen, die Durchsichtigkeit zu erhalten und die Erinnerung an oben stehende Zitate zu erleichtern, wird hierzu mit aufwendigen Querverweisen gearbeitet. Vielen Leserinnen und Lesern mögen diese auch lediglich als Erinnerung daran dienen, dass das besagte Zitat sich in dieser Arbeit mehr als ein Mal befindet.

⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 1, Anm., S. 23. Ohne Hegels >Mystizismus< (Marx), dass der Begriff *sich* seine Verwirklichung gäbe, zu teilen, wird Hegels Begriffsbestimmung der »Gestaltung« als der Erscheinung in der historischen Wirklichkeit zu den rechtsphilosophischen Begriffen hier beibehalten. Vgl. ebd. In dem Sinn einer solchen Unterscheidung zwischen dem philosophischen Begriff und der historischen Gestaltung stehen sich etwa der Hegelsche Begriff von der sittlichen Wahrheit der Ehe und die davon teils erheblich abweichenden historischen Gestaltungen der Ehe gegenüber.

die Ordnung vor, nach der die Erläuterung der rechtsphilosophischen Kategorien, d. h. der philosophischen Reflexionsbegriffe, organisiert sein muss.⁸ Sie geschieht im Haupttext der Paragraphen und ihre Sprache ist dementsprechend von metaphysischen Kategorien durchdrungen. Von den Einzelheiten aus der historischen Kontingenz, die in den Anmerkungen und Zusätzen thematisiert werden, ist die kategoriale Entfaltung in den Paragraphen demnach auch systematisch, d. h. durch ihren verschiedenen Gegenstandsbereich, unterschieden. Der differierende Charakter, den der jeweilige Zusatz gegenüber dem Haupttext aufweist, gründet deshalb nicht allein in der Willkür Gans', sondern genauso in dem systematischen Denken und dem Systematikverständnis Hegels. Um solchen Argumenten, welche in erster Linie auf philologischen Interpretationen beruhen, jedoch kein Übergewicht beizulegen, werden hier im Folgenden die Argumente und Gedanken Hegels primär durch den gesicherten Text nachgewiesen und nachgezeichnet. Es werden die Zusätze des Weiteren in einer Weise verwendet, dass ihr Spannungsverhältnis zum gesicherten Text durchsichtig bleibt.

Vor diesem Hintergrund ist es indessen erstaunlich, dass bei der Beurteilung der Haltung Hegels zur jüdischen Emanzipation von einigen Forschern offenbar der Text der Anmerkungen angegriffen wird und die problematische Editionspraxis Gans' hierzu angeführt wird, obgleich der Text der Anmerkungen unstrittigerweise von Hegel selbst in den Druck gegeben wurde.⁹ Micha Brumlik berichtet:

So gibt es den »immer wieder geäußerten Verdacht, daß die Anmerkungen zur Rechtsphilosophie allzu freie und interessierte Kompilationen des Bearbeiters und Herausgebers« seien.¹⁰

In den entsprechenden Anmerkungen tritt Hegel vehement für die uneingeschränkten Staatsbürgerrechte für Juden sowie eine äußerst weitgehende Liberalität gegenüber dem jüdischen Leben ein.¹¹ Gegen den »getauften Juden Eduard Gans«, welcher der gemeinte »Bearbeiter und Herausgeber« der *Rechtslehre* ist, wird somit der Verdacht

⁸ Vgl. dazu auch SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 172ff.

⁹ Nur zur völligen Deutlichkeit sei hier noch erwähnt, dass Hegel den Text der Anmerkungen an einigen Stellen um Fußnoten mit Belegen oder Exkursen ergänzt hat, welche selbstverständlich mit in den Druck gingen und somit ebenfalls keine Zweifel über ihre Autorenschaft zulassen.

¹⁰ BRUMILK, *Deutscher Geist*, S. 231. Brumlik nennt an dieser Stelle leider keine entsprechenden Autorennamen.

¹¹ Es handelt sich vor allem um eine Fußnote zu der Anmerkung zu dem § 270. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 270, Anm., Fußnote, S. 217. Vgl. oben Fußnote 4, S. 4.

interessierter Manipulationen erhoben.¹² Dem Verdacht gegen Gans widerspricht indes, wie Micha Brumlik treffend bemerkt, der »Kontext« und der »Sinn« der Anmerkungen; und dies ist hier wahrhaft das Entscheidende.¹³ Dem Verdacht widersprechen freilich ebenso schlicht die Fakten.¹⁴

¹² Vgl. BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 231.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ In der Originalausgabe der *Rechtlehre* von 1820 (Titelblatt 1821) befindet sich der Text der fraglichen Fußnote. Die strittige Passage wird dort auf der Seite 264 gedruckt. Dies habe ich zur Sicherheit selbst anhand einer Originalausgabe von 1820 überprüft.

1.5 Der Gang der Darstellung

Hegels Befürwortung der jüdischen Emanzipation stützt sich 1820 auf zwei Säulen: Zum einen interveniert er damit in einer spezifischen historischen Situation gegen den jungen völkischen Frühantisemitismus seiner Zeit; und zum anderen resultiert seine Haltung systematisch als Konsequenz aus den naturrechtlichen Idealen in seiner Rechtsphilosophie.¹ Die vorliegende Arbeit nähert sich diesem Umstand durch die anschließenden beiden Kapitel an.

¹ Der Ausdruck des Naturrechts kann in einer Vielzahl von Bedeutungen gebraucht werden. Johannes Hoffmeister verfolgt den Begriff etwa von der Antike bis in die Gegenwart; und er thematisiert dabei die verschiedenen naturrechtlichen Überzeugungen von so unterschiedlichen Autoren wie etwa von Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Hobbes, Kant und Hegel. Vgl. Johannes HOFFMEISTER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, [1944], (Kurz: *Philosophische Begriffe*), Hamburg 1955, S. 424–426.

Prinzipiell geht der Begriff des Naturrechts nicht davon aus, dass die Natur Rechte stiften würde, sondern er recurriert jeweils auf die Natur des Menschen. Er versucht daraufhin aus der Natur des Menschen, verstanden als seinem Wesen, Richtlinien für die rechtlichen und sittlichen Verhältnisse abzuleiten. Mit dem Aufkommen des Naturrechtsdiskurses der Aufklärung im 17. Jahrhundert wurde zwar versucht, die Ethik, die Sittlichkeit und das Recht auf allgemeine Naturgesetze zurückzuführen oder jene zumindest nach ihrem Einklang mit diesen zu beweisen, doch ging es hierbei in Abgrenzung gegen die Kirchen um die Begriffe der Rationalität, der Vernunft und der Wissenschaft. Es handelte sich um die Verschiebung von der Religion zur Vernunft und noch nicht um die Versuche aus dem 20. und 21. Jahrhundert, die Reflexivität und die Freiheit durch Irreflexivität, Triebe, Instinkte und Determinismus zu ersetzen.

Jenseits dessen gibt es die Tradition der katholischen Rechts- und Sozialphilosophie, die bis heute und seit dem Mittelalter ungebrochen in erster Linie an Thomas von Aquin anschließt. Argumentationen, die eine Nähe zu solchen naturrechtlichen Begründungen zeigen, recurrieren jeweils auf Gott als ursprüngliche Souveränität und Quelle jeder Normativität.

Der Gegenpart zu einer naturrechtlichen Argumentation ist hierbei insgesamt in einem anderen Punkt zu suchen; und zwar liegt er in der bloßen Positivität, die das Recht einzig aus der Faktizität, d. h. dem empirisch Gegebenen, der kontingenten Geschichte oder aus der Setzung aus der Macht der Herrschenden herleiten und erklären möchte. Der naturrechtliche Standpunkt setzt jener schlichten Positivität normative Ansprüche entgegen und geht von der Frage aus, wie die rechtlichen Verhältnisse nach sittlichen Maßgaben sein *sollen*. Hegel möchte beide Aspekte als Momente integrieren und markiert seinen entsprechenden weitreichenden Anspruch dadurch, dass er seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* zusätzlich den zweiten Titel: »Naturrecht und Staatswissenschaften im Grundrisse« verleiht. Vgl. HEGEL, *Rechts-*

Neben der historischen Kontextualisierung der Entstehungszeit der *Rechtslehre* skizziert das erste inhaltliche Kapitel, das Kapitel 2 *Die Bedeutung des Frühantisemitismus der Zeit von 1814–1820*, einen Begriff des Frühantisemitismus. Ein solcher Begriff des Frühantisemitismus, der angemessen auf die Zeit von 1780 bis 1848 angewendet werden kann, ist sonst bis heute noch nicht hinreichend geklärt.

Das darauffolgende Kapitel 3 *Die grundlegenden Elemente in der Philosophie Hegels* dient dem Nachweis, dass es sich bei Hegels Position zur jüdischen Emanzipation keinesfalls um eine bloße Meinung oder um eine willkürliche Randerscheinung handelt, sondern jenes Kapitel soll verdeutlichen, wie fest, tief und wie umfassend vermittelt Hegels Konzeption zu einer jüdischen Emanzipation in die Fundamente seiner Philosophie eingebettet ist. Obwohl er nur einige wenige explizite Aussagen zur Emanzipation trifft, ist sein Konzept tief in den Argumenten der *Rechtslehre* verankert. Darüber hinaus liefert das Kapitel 3 den Nachweis, dass Hegel für seine Begriffe des Rechts und der Sittlichkeit moderne Bestimmungen voraussetzt. Dadurch wird der Widerspruch zu seiner geschichtsphilosophischen Behauptung, nach der die Sittlichkeit bereits im Ausgang der Antike erreicht werde, bewiesen.

Im Anschluss daran setzt mit dem Kapitel 4 der Übergang zu einer Auseinandersetzung mit Hegels Begriff des Volksgeistes ein. Hegels Kategorie des Volksgeistes bedeutet eine Gefährdung der universalistischen Substanz seines naturrechtlichen Staatsrechtsverständnisses und im Zusammenhang damit für seinen Entwurf zur jüdischen Emanzipation. Da Hegels Lehre von den Volksgeistern sein eigenes Konzept zur jüdischen Emanzipation der Tendenz nach konterkariert, kann Hegels Verhältnis zum liberalen Frühantisemitismus und zur Judenemanzipation nur dadurch hinreichend erläutert werden, dass jene Problematik gleichfalls kritisch reflektiert wird. Die abschließenden Kapitel 4–7 dienen diesem Zweck.

Das bedeutet übrigens nicht, dass Hegel seinen Vorschlag zur jüdischen Emanzipation in sich bereits lückenhaft, zwiespältig oder inkonsequent konstruiert hätte; ganz im Gegenteil rühren die Prob-

lehre, Titel, S. 0 u. 2. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 163–178.

Es lohnt vor diesem Hintergrund, näher darauf zu achten, in welcher Bedeutung vom Naturrecht die Rede ist. In der vorliegenden Arbeit steht Hegels umfassendes Verständnis des Naturrechts im Vordergrund, bei dem zum einen dessen Momentgegensatz zur Positivität des empirisch Vorfindlichen und zum anderen die Traditionen der Aufklärung die Schwerpunkte bilden. Vgl. HOFFMEISTER, *Philosophische Begriffe*, S. 424–426.

leme keinesfalls aus der Immanenz seiner Konzeption her. Die Notwendigkeit zur Kritik drängt sich vielmehr von einer ganz anderen Seite her auf: Die empirischen Staaten, die auf der bürgerlichen Gesellschaft fußen, können notwendigerweise die sittlichen Vermittlungen niemals in dem Maße gewährleisten, wie Hegel es von ihnen verlangt; und im Falle des Krieges scheitern die Staaten ebenso notwendig sogar an ihrer Minimalanforderung, das Leben und das Eigentum ihrer Bürger zu schützen. Die Wirklichkeit der Staaten, insbesondere in ihrem Verhältnis zueinander, zwingt Hegel dazu, seine Ideale zu modifizieren. Erst an der Stelle, an der der Begriff des Staates die sittlichen Ansprüche nicht mehr vermitteln und erfüllen kann, schwenkt Hegel zu der Lehre von der Herrschaft der Volksgeister um. Der daraus resultierende Bruch ist als ein »Abbruch der Dialektik« zu charakterisieren; ihm ist das Kapitel 6 gewidmet.²

Die verbleibenden Mängel im Staatsbegriff, speziell aber die sachliche Unmöglichkeit, die internationalen Beziehungen, deren Wirklichkeit sich ein halbes Jahrhundert später als imperialistische zeigen wird, als ein wahrhaft sittliches Verhältnis fassen zu können, treibt Hegel zur *metábasis eis állo génos*, d. h. zum Gegenstandswechsel und zur logischen Verschiebung der betrachteten Ebene. Hegel endet nicht mit dem Staat als derjenigen rechtlichen Institution, die die dialektische Bewegung abschließen und die ihre Momente in ihrer vollkommenen Vermittlung in sich aufnehmen würde; sondern abschließend wird der Staat von Hegel auf das Niveau eines Moments niedergedrückt, indem Hegel den Staat wiederum in die Weltgeschichte aufhebt. Damit wechselt Hegels Rechtsphilosophie von sich aus ihren Gegenstand zur Geschichtsphilosophie. Das neue Momentverhältnis, das daraus zwischen dem Staat und der Weltgeschichte resultiert, kann fernerhin nicht mehr analog zu dem ursprünglichen Institutionendenken und der originären Dialektik der übrigen *Rechtslehre* gefasst werden. Denn gegenüber diesen fußen jene geschichtsphilosophischen Konzepte auf widersprechenden Prinzipien und Voraussetzungen. Infolgedessen muss das Verhältnis, in dem Hegels Kategorien zu seinen geschichtsphilosophischen Einsichten und Annahmen stehen, auf vielfältige Weise problematisch ausfallen. Die Interpretationsschwierigkeiten und das Störfeuer, die von der Seite der Geschichtsphilosophie drohen, werden deshalb (knapp) in dem Kapitel 5 *Zum Umgang mit der Geschichtsphilosophie und ihre immanente Kritik* thematisiert.

² Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. unten das Kapitel: 6 *Der Volksgeist und der »Abbruch der Dialektik«*, S. 149ff.

Das Abschlusskapitel 7 zeichnet schließlich anhand der letzten Paragraphen der *Rechtslehre* im Einzelnen nach, in welcher Weise die problematischen geschichtsphilosophischen Auflösungen Hegels aus den Schwierigkeiten in der Fassung der internationalen Beziehungen hervorgetrieben werden.

2. Die Bedeutung des Frühantisemitismus der Zeit von 1814–1820

Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit finden einen Schwerpunkt darin, dass für die Beurteilung der Judenfeindschaft etwa bei Kant und bei Hegel ein historisch präziser und differenzierter Begriff des Frühantisemitismus erfordert ist. Der historisch präzise Begriff des Frühantisemitismus muss demzufolge nach seinen wesentlichen Teilen aus historischen Bestimmungen bestehen.

Das Beharren auf der historischen Konkretion ist gleichzeitig auf verschiedene Weisen politisch bedeutsam. Zunächst ist der Antisemitismus in erster Linie ein politisches Phänomen und er ist deshalb, jederzeit politisch zu beurteilen. Hierin liegt die *differentia specifica*, der wesentliche Unterschied, der den Antisemitismus als modernes Phänomen von den älteren Formen der Judenfeindschaft unterscheidet. Der Antisemitismus teilt mit der bürgerlichen Moderne das gleiche Geburtsdatum, das in die hier thematisierte Epoche fällt.

Mit der Verdrängung der kirchlich-religiös dominierten Sittlichkeit aus der Zeit der feudalistisch geprägten Adelherrschaft durch das politisch-rechtliche Denken der bürgerlichen Moderne werden für die gesellschaftlichen Konflikte nun vorrangig politisch-rechtliche Lösungen verlangt. Infolgedessen und mit der damit einhergehenden Säkularisierung schwindet der politische und gesellschaftliche Einfluss, den die Konfessionen auf die gelebte Sittlichkeit noch ausüben. Die Prinzipien der religiösen Toleranz, der Religionsfreiheit und der Trennung von Kirche und Staat prägen seither die moderne Sittlichkeit.

Wird die Bedeutung der Konfessionen dennoch in den Vordergrund gedrängt, so geschieht dies seither nur noch durch einen politisch-religiösen Fanatismus, der die Ansprüche der bürgerlichen Prinzipien ausdrücklich verleugnet.¹ Seit dem Beginn der Moderne gewinnen unter diesem Blickwinkel selbst die Formen des Antisemitismus, die sich das Gesicht eines primär religiösen Antisemitismus geben möch-

¹ Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert wird in den bürgerlichen Revolutionen darum gekämpft, dass der moderne Staat kein christlicher, sondern ein säkularer Staat ist. Dass es heute in allen westlichen Demokratien Politikerinnen und Politiker gibt, die sich bemühen, jene Erkenntnis in ihr Gegenteil zu verkehren, bedeutet das Einfallstor für den religiös-politischen Fanatismus in die politische Diskussion. Solche Politikerinnen und Politiker können dabei aus allen Parteien und aus allen Ebenen der Parteihierarchie stammen. Jenes Phänomen bedarf einerseits geschichtlicher und andererseits ideologiekritischer Erklärungen.

ten, immer die Stoßrichtung, dass sie das politisch umrissene Prinzip der Toleranz untergraben. Es wird eine christliche Hegemonie eingefordert, die dementsprechend mit dem Anspruch auf die kulturelle Vorherrschaft auftritt und die sich deshalb mit dem Prinzip der Abstraktion im Recht als der ausschlaggebenden Instanz der gesellschaftlichen Vermittlung nicht verträgt. Darum sind auch solche Formen der Judenfeindschaft immer politisch einzuschätzen und innerhalb ihres konkreten geschichtlichen und politischen Kontextes zu sehen.

Bei der Transformation der feudalistischen personalen Herrschaft in die moderne unpersönliche Herrschaft der kapitalistischen Industriegesellschaften und ihrer Institutionengebilde bleiben die soziale Ungleichheit, die ideologische Verblendung und die Herrschaft selbst erhalten oder sie werden in veränderter oder sogar gänzlich neuer Gestalt wiedererschaffen. Verkürzt gesagt hat die moderne Welt deshalb einen Hang zu partikularisierenden Ideologien. Solche Ideologien sind den modernen Gesellschaften sogar immanent und sie entspringen aus ihnen ursächlich.

Dadurch entsteht ein notwendig widersprüchliches Verhältnis zwischen den partikularen Ideologien auf der einen Seite und den universalistischen naturrechtlichen Idealen der bürgerlichen Epoche auf der anderen. Die entsprechenden Widersprüche durchziehen infolgedessen sichtbar die politischen Theorien und die politische Praxis in den modernen Demokratien.

Der politisch-religiöse Fanatismus, der sich vorrangig als religiös eingefärbter Rassismus und Kulturalismus äußert, nimmt dabei im Verlauf der vergangenen 200 Jahre die verschiedensten Formen an und er speist sich oft aus unterschiedlichen Quellen. Für die Vergleiche und für die Beurteilung der vergangenen und zeitgenössischen Ausformung des Fanatismus und des Kulturalismus kommt deswegen der historisch getreuen, sachgerechten und differenzierenden Einschätzung politisch eine besondere Bedeutung zu.

Der adäquate Begriff des Frühantisemitismus

Der Frühantisemitismus bedeutet im Allgemeinen die Agitation gegen die Integration der Juden; und er zielt im Speziellen darauf, die Vergabe der Bürgerrechte an die einheimischen Juden zu verhindern. Er beginnt zeitlich im ausgehenden 18. Jahrhundert. Der Frühantisemitismus setzt zunächst mit einer unmittelbaren Reaktion ein, die sich gegen die Versuche der jüdischen Emanzipation bzw. der rechtlichen Gleichstellung in Europa wendet. Sie bleibt jedoch noch verhält-

nismäßig unpolitisch und politisch bedeutungslos. Seit den 1780er Jahren richtet die erste Phase des Frühantisemitismus sich in Österreich speziell gegen die Habsburger Emanzipationsedikte und in Preußen gegen das Wirken Dohms.

Eine eindeutige Emanzipation wird 1792, nach heftigen Diskussionen, im revolutionären Frankreich durchgesetzt. Sie behält dort bis 1809 Gültigkeit. Nach den Erfolgen der französischen Revolutionsarmeen wird durch die Inkraftsetzung des Code Napoleon die eindeutige Emanzipation auf den Rheinbund ausgeweitet. Parallel dazu werden in weiteren deutschen Teilstaaten Emanzipationsedikte erlassen.

Der Frühantisemitismus entsteht damit zeitgleich mit der modernen bürgerlichen Welt und als Abwehr dagegen, den hervortretenden naturrechtlichen Begriff der Rechtsperson auch für die europäischen Juden in Anschlag zu bringen.

Die Entstehung einer originär antisemitischen Bewegung ist für den Zeitabschnitt des Frühantisemitismus allerdings noch nicht auszumachen. Die antisemitischen Bewegungen formieren sich als solche erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Vorformen antisemitischer Bewegungen können gleichwohl im adligen Antisemitismus entdeckt werden, der 1811 die erste frühantisemitische Phase der »moralischen« Judengegnerschaft ablöst.¹

Im Anschluss an Hannah Arendts Untersuchung der Frühgeschichte des Antisemitismus als ein »wesentliches Stück« der »Vorgeschichte

¹ Zur moralischen Judengegnerschaft vgl. ASCHER, *Eisenmenger der Zweite*, S. 69f. Zur Epoche der Naivität vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 143. Ein prägnanter Ausdruck für die erste Phase des Frühantisemitismus, die noch vor dem adeligen und liberalen zu verorten ist, ist wünschenswert. Aschers Ausdruck der moralischen Judengegnerschaft, welcher der Zeit selbst entstammt, bietet sich an. Er weist eine passende Betonung auf, enthält jedoch auch Nuancen von Konnotationen, die an der Sache vorbei gehen. Dasselbe gilt von der Rede von der Epoche der Naivität, die hier in Anlehnung an Arendt parallel zu Aschers Terminus gebraucht wird. In Arendts Ausdruck könnte ein pejorativer Unterton vernommen werden, wenn etwa Kant der Epoche der Naivität zugeordnet wird, der gleichwohl weder sachlich noch gemäß den Intentionen Arendts zur Charakterisierung des infrage stehenden Zeitabschnitts gehört. Gemeint ist gewissermaßen in beiden Fällen, bei Ascher wie bei Arendt, dass es zu der Zeit mit Blick auf die politischen Auseinandersetzungen noch an Bissigkeit oder gar Boshaftigkeit fehlt. Die Termini, die in der vorliegenden Arbeit zur Bezeichnung der ersten Phase des Frühantisemitismus verwendet werden, sollten immer vor dem Hintergrund der benannten Schwierigkeiten gesehen werden, die jene Phase als Vorform und Übergangsphase begleitet.

totaler Herrschaft« ist festzustellen, dass die Frage des jüdischen Bürgerrechts von Anbeginn zu einer Staatsfrage wird.² Die ideologische Identifizierung der Juden und des Judentums mit dem Staat selbst und seiner Macht wird fernerhin zum Charakteristikum des späteren voll entwickelten Antisemitismus. Durch jene ideologische Identifizierung mit umfangreicher Macht unterscheidet der Antisemitismus sich zudem spezifisch vom ursprünglichen Rassismus, bei dem vornehmlich eine ideologische Abgrenzung >nach unten< erfolgt und bei dem eine Aufwertung des eigenen nationalen Selbstgefühls sowie die Legitimation hierarchischer Strukturen durch die entsprechende Überhebung gegenüber dem vorgeblich Schwachen, Primitiven und Minderwertigen erfolgen sollen.

In Arendts Bestimmung des adligen Antisemitismus geht jene Identifizierung des Judentums mit staatlicher Macht zusammen mit den weiteren Charakteristika des Beginns des modernen Antisemitismus: Der Adel eröffnet die Reihe der politischen Argumentationen und richtet seine politischen Attacken gegen die Juden. Dies tritt ein, sobald der Konflikt zwischen dem Adel und dem Staat ausbricht. Der adelige Frühantisemitismus wird dadurch von Anfang an mit der zu der Zeit drängenden Frage nach dem zukünftigen politischen und gesellschaftlichen Einfluss des Adels verbunden, die mit den einheimischen Juden sonst gar nichts zu tun hätte. Dabei sollen die Interessen des Adels als die einer relativ homogenen politischen Gruppe vertreten und wahrgenommen werden; der Adel tritt somit als erste politische Gruppe frühantisemitisch auf.³

Alle jene Bedingungen sind dem Frühantisemitismus in seiner ersten Anfangsphase der moralischen Judenfeindschaft noch nicht zuzurechnen. Die erste Phase des Frühantisemitismus bezeichnet insofern eine Vorform und Übergangsphase. Der Zeitgeist bleibt in ihr im Wesentlichen noch philosemitisch dominiert. Die unmittelbaren Reaktionen gegen die Emanzipationsvorhaben, die seit den 1780er Jahren speziell von einigen drittklassigen Autoren zu vernehmen sind, gehören weit mehr dem gesellschaftlichen Antisemitismus an, als dass sie auf die Bildung politischer Gruppen zielen würden.⁴

Die antijüdischen Elemente in den philosophischen Äußerungen der Autoren mit Rang und Namen weisen ebenfalls einen Charakter auf, der politisch noch verhältnismäßig unbestimmt bleibt und dem die

² Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, Vorwort, S. 26.

³ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 83ff.

⁴ Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 138.

Agitation zur Vertretung der Interessen bestimmter politischer Gruppen oder sozialer Klassen noch weitgehend abgeht.

Dennoch wiederholen die geäußerten Vorurteile kaum mehr bloß die antijudaistischen Muster der vorhergehenden feudalistischen Epochen, sondern sie nehmen bereits deutlich modernes Gepräge an. Schon in der ersten Phase des Frühantisemitismus werden dementsprechend die obsoleten religiösen oder theologischen Legitimierungsmuster des Antijudaismus durch antijüdische Argumentationen ersetzt, die eine neue Qualität aufweisen und die an den rational auftretenden Diskurs der bürgerlichen Aufklärung angepasst sind.⁵ Mancherorts, wie etwa im Falle Kants, wird die neue Form der Judenfeindschaft aus den immanenten Bewegungen der aufklärerischen Religionsphilosophie selbst hervorgetrieben. In der moralischen Judenfeindschaft jener ersten Phase des Frühantisemitismus dominiert, selbst wenn es den Autoren noch nicht im vollen Maße bewusst sein mag und es auch nicht ihren Intentionen folgen muss, die Anschauung, nach der den Juden, solange sie Juden bleiben, die moralische Tauglichkeit für die zukünftig erforderliche bürgerliche Sittlichkeit abgesprochen wird. Die politischen Implikationen jener moralischen Gestalt der Judenfeindlichkeit werden nur von Saul Ascher in aller Deutlichkeit kritisiert und bleiben innerhalb des philosemitischen Zeitgeistes sonst weitgehend unberücksichtigt. Die politischen Bedeutungen werden in jenem Zeitabschnitt von den primär moral- und religionsphilosophischen Überlegungen somit noch deutlich überdeckt.

In der Folge der moralischen Judengegnerschaft aus jener ersten frühantisemitischen Anfangsphase, die selbst politisch noch verhältnismäßig unbedeutend bleibt, entsteht allerdings früh schon der Topos vom Christentum als einer Religion der Freiheit, die ideologisch dem Judentum als einem sittlich Rückständigen und Minderwertigen gegenübergestellt wird. Jener Topos wird schließlich zum maßgeblichen Schlagwort des Frühantisemitismus in seiner Hochphase.

Charakteristisch für den moralischen Frühantisemitismus in jener Übergangszeit, d. h. in seiner frühen ersten Anfangsperiode, sind die Schriften Grattenauers.⁶ Sie zielen in erster Linie auf die Gesellschaft; und aus diesem Grund wird von Grattenauer gleichzeitig das Fundament für den gesellschaftlichen Antisemitismus gelegt. Zehn Jahre später gewinnt, unter inzwischen deutlich veränderten Vorzeichen,

⁵ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 143, ASCHER, *Eisenmenger der Zweite*, S. 69f. u. KATZ, *Frühantisemitismus*.

⁶ Vgl. Carl Wilhelm Friedrich GRATTENAUER, *Über die moralische und physische Verfassung der heutigen Juden von 1791 und Wider die Juden von 1802*.

durch Brentano und die Christlich-Deutsche Tischgesellschaft der gesellschaftliche Antisemitismus eine größere Bedeutung.⁷

Durch den spezifischen weiteren Verlauf der deutschen Geschichte, bei dem die bürgerlichen, demokratischen und liberalen Interessen sowie die Prozesse, Parteien und Bewegungen, die ihrer Umsetzung gelten, politisch weitgehend unterdrückt bleiben, findet eine weitreichende Verschiebung der politischen Konflikte in den Bereich des Gesellschaftlichen statt. Politische Konflikte und Auseinandersetzungen werden dadurch in der verfälschenden Gestalt von Kulturkämpfen ausgetragen. Die Folge ist ein Kulturalismus, der später scheinbar bruchlos in die Rassenkonstruktionen und rassistischen Diskurse des ausgehenden 19. Jahrhunderts übergeht.

Hannah Arendt unterscheidet deshalb eigens den gesellschaftlichen Antisemitismus als eine eigenständige politische Kategorie und sie widmet sich damit jenem anderen Element

»der deutschen Rasseideologie, das scheinbar in seinem Ursprung nicht politisch ist und das dennoch für die Ausbildung des Rassebegriffs zu einer politischen Ideologie sehr viel beigetragen hat.«⁸

Gemeint sind der Genie- und Persönlichkeitskult aus dem Zeitalter der Romantik zusammen mit der Vorstellung der organischen Geschichtsauffassung und der weitreichenden Ideologieproduktion durch die politische Romantik:

»Die Persönlichkeit ist vor allem ein gesellschaftlicher Begriff und sie spielt eine Rolle im wesentlichen nur im Leben der Gesellschaft. Da in Deutschland der Kampf zwischen Adel und Bürgertum politisch nie zur Austragung gekommen ist, dafür aber in dem Kampf um Selbstbehauptung und gesellschaftliche Anerkennung von dem Bürgertum selbst ins Gesellschaftliche verlegt wurde, konnte es passieren, daß ein rein gesellschaftlicher Begriff und eine rein gesellschaftliche Wertung auf das Politische von größtem Einfluß wurden.«⁹

Nach dem Scheitern der politischen Emanzipation des deutschen Bürgertums will es sich wenigstens gesellschaftlich gegenüber dem Adel behaupten. Es nutzt dazu den Begriff der >angeborenen Persönlichkeit<, den zu Beginn des 19. Jahrhunderts bürgerlich-liberale Publizisten, und nicht die Romantiker, entdecken, als hervorstechen-

⁷ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 156f.

⁸ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 369.

⁹ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 371f.

des Mittel.¹⁰ Jene politisch induzierte Situation wird zu der Ursache eines Kulturalismus, der mit den Naturalisierungen und Biologisierungen im Begriff der »angeborenen Persönlichkeit« einen Grundstein für den späteren Rassismus legt, der anfangs indes noch ganz anderen Prinzipien folgt als der Rassismus der späteren imperialistischen Zeitspanne.¹¹

»Daß die Vorstellung von einer >angeborenen Persönlichkeit<, bei welcher man sich vorstellt, daß eine Gabe der Natur den Titel verleiht, den die politische Wirklichkeit versagt hat, wie alle gesellschaftlichen Begriffe im Grunde darauf hinausliefen, sich von anderen zu distanzieren, stellte sich sehr schnell heraus.«¹²

Dazu, wie innerhalb jener Konstellation die politischen Umstände, die Biologisierungen und der scheinbar bloß gesellschaftliche Antisemitismus den Inhalten der spezifischen ideologischen Vorurteile nach zusammengehen, führt Arendt aus:

»In diesem Fall haben die Juden die Rechnung bezahlt. Denn während der langen Periode, da ein nur gesellschaftlicher Antisemitismus ohne politische Impulse jenen eigentlich ruinösen, rein ideologischen, allen politischen Erfahrungsgehalt entkleideten und darum durch und durch fanatischen Antisemitismus des 20. Jahrhunderts vorbereitete, waren es der Mangel an >angeborener Persönlichkeit<, an Takt, an Produktivität, die angeborene Neigung zum Geschäftemachen, kurz alle Eigenschaften, welche der Adel am Bürgertum auszusetzen beliebte, den man auf andere, nämlich die Juden abschoß.«¹³

Bei den verschiedenen ideologischen Versatzstücken, die später bei der Formung der originären Rassentheorie zusammengeführt werden, gehen diese weitenteils auf die hier betrachtete Zeitspanne des frühen 19. Jahrhunderts zurück. Trotz verwandter Ursachen bleiben sie anfangs noch deutlich getrennt.

Der gesellschaftliche Antisemitismus der Tischgesellschaft um Brentano ist etwa ursprünglich ausdrücklich antibürgerlich intendiert; er setzt einen Snobismus, der dem Luxusleben des Adels nachgebildet ist, dem Arbeitsethos und der Rationalität, die mit dem Bürgertum identifiziert werden, entgegen.¹⁴ Der junge völkische Liberalismus verfolgt demgegenüber primär politische Ziele und richtet seine

¹⁰ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 372.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 373.

¹³ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 373.

¹⁴ Vgl. BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 125f.

Angriffe speziell gegen den Adel, die Fürsten und die »Fürstenknechte«.¹⁵ Beide Richtungen geben sich aus teils unterschiedlichen Gründen ähnlich fatalen Biologisierungen hin, die weitenteils mit der Abwehr der Rationalität und des Kosmopolitismus der Aufklärung einhergehen. Mit Blick auf jene zwei Ursprünge und Elemente der späteren deutschen Rassentheorie führt Arendt aus:

»Die Blutsbande, mit denen die preußischen Patrioten während der Zeit der Befreiungskriege ein Volk definieren wollten, dem es zur nationalen Emanzipation an echt historisch begründetem Nationalbewußtsein und zur nationalstaatlichen Organisation an klar erkennbar geographischer Begrenzung seines Territoriums fehlte, haben in Deutschland erst die verhältnismäßig harmlose Folge der >organischen Geschichtsauffassung< und dann die weniger harmlose eines von Beginn völkisch bestimmten Nationalgefühls gezeitigt. [...] Das zweite spezifisch deutsche Element in den Rassenideologien des 19. Jahrhunderts stammt aus dem Persönlichkeits- und Geniekult, mit dem sich das deutsche Bürger- und Spießbürgertum über seine ursprünglich politisch verursachten Minderwertigkeitsgefühle hinwegzuhelfen suchte.«¹⁶

Die vierte Gestalt des Frühantisemitismus, die für das frühe 19. Jahrhundert auszumachen und zu unterscheiden ist, bildet somit der benannte völkisch liberale Frühantisemitismus. Gegenüber der moralischen Judenfeindlichkeit sowie dem adeligen und gesellschaftlichen Antisemitismus kommt ihm die größte Bedeutung zu. Der Antisemitismus der jungen völkischen Liberalen dominiert die Periode der frühantisemitischen Hochphase, die speziell in die Zeit von 1814 bis 1820 fällt. Sie beginnt mit den Enttäuschungen, die die liberalen Nationalisten infolge des Wiener Kongresses erleiden, und sie endet als Resultat der Unterdrückung und Zerschlagung des jungen radikalen Liberalismus und der Burschenschaftsbewegung im Zuge der Karlsbader Beschlüsse und der sogenannten Demagogenverfolgungen. Die drei maßgeblichen Ereignisse: die Wartburgfeier mit ihrer Bücherverbrennung, die Hep-Hep-Pogrome und der Mord an Kotzebue markieren eindrucksvoll und erschreckend die begriffslose Gewalttätigkeit, die den frühen völkischen Frühantisemitismus in jener Hochphase kennzeichnet.

Das Zeitalter des Frühantisemitismus endet ca. mit der 1848er Revolution. Daran ist bemerkenswert, dass sowohl der adlige als auch der liberale Frühantisemitismus bis zu jenem Zeitpunkt soweit abklingen, dass sowohl die politischen Vertreter des Adels wie auch die des

¹⁵ Vgl. GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 500f.

¹⁶ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 375.

Bürgertums schließlich mehrheitlich für die Integration der einheimischen Juden als Staatsbürger eintreten.

Die politische Bedeutung von adäquaten Begriffen über den Antisemitismus

Wenn heute der Antisemitismus thematisiert wird, so muss dies selbstverständlich in der Absicht und in dem Wissen geschehen, dass eine Katastrophe wie die Schoah sich nicht wiederholen darf. Der Blick auf die nationalsozialistische Judenvernichtung bestimmt den Blickwinkel, aus dem auch der Juden Hass anderer Epochen betrachtet wird. Auf der Grundlage der avancierten Kenntnisse können hierbei zu den voll ausgeprägten antisemitischen Ideologien des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart etwa seit dem 18. Jahrhundert Vorläufer und Ähnlichkeiten entdeckt, aufgeheilt oder erkannt werden. Jener Umstand birgt dennoch Schwierigkeiten und Gefahren:

Das politisch relevante Ziel einer angemessenen Bekämpfung des Antisemitismus hängt, etwa um inhaltliche Widersprüche, überzeugungsschwache Aufregtheiten oder einen fehlgeleiteten Alarmismus zu vermeiden, von einer adäquaten und stichhaltigen Beurteilung der verschiedenen Formen des Antisemitismus ab. So bestehen zwar beispielsweise deutliche Ähnlichkeiten zwischen den Verlautbarungen, die seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts bei den Treffen der Christlich-Deutschen Tischgesellschaft zu vernehmen sind, und solchen, die 100 Jahre später oder heute die antisemitischen Diskurse dominieren; aber das Aufdecken bloßer Ähnlichkeiten ist den benannten politischen Anforderungen nicht gewachsen. So ist auch der »Arierparagraph« der Christlich-Deutschen Tischgesellschaft, innerhalb des Kontextes ihres vornehmlich gesellschaftlichen Antisemitismus zu beurteilen, und er ist nicht, mit dem originären Arierparagraphen der Nazis zu verwechseln, der die Vernichtung der europäischen Juden vorbereitet.¹ Um Missverständnisse und Fehldeutungen mit gegebenenfalls schwerwiegenden politischen Folgen zu vermeiden,

¹ Vgl. GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 482. Aus dem Kontext gerissen ist deshalb die dortige Einschätzung Walter Grabs irreführend. Grab schreibt:

»Das Vereinsstatut setzte einen »Arierparagraphen« fest, dessen rassistische Färbung unverkennbar war; denn die Mitglieder mußten »in christlicher Religion geboren« sein, was auch Täuflinge ausschloß. Auch keine Nachkommen getaufter Juden wurden aufgenommen. Die von den Romantikern ersehnte Staats- und Gesellschaftsordnung sollte judenrein sein.«.

Ebd. Vgl. GRAB, *Deutsche Jakobiner*, Anm., S. 576. Vgl. dazu auch Gerald Hubmanns passende Kritik. Vgl. HUBMANN, *Sittlichkeit und Recht*, S. 148.

sind in diesem Sinn die feingliedrigen Analysen, mit denen speziell Hannah Arendt die Elemente der antisemitischen Ideologien auf ihre Wurzeln und Ursprünge zurückverfolgt, von dem Entdecken bloßer Ähnlichkeiten deutlich zu unterscheiden.

Die vorliegende Arbeit sieht sich in jener Tradition, die, bei der Beurteilung des Schrifttums von Kant über Fries bis zu Börne und Marx, der Kritik der frühantisemitischen Elemente eine große Bedeutung zumisst.² Sie stellt, aufbauend auf Arendt und die anderen benannten Autorinnen und Autoren, gemäß ihrem Selbstverständnis das dazu erforderliche kategoriale Instrumentarium skizzenhaft bereit.³ Dabei steht sie oppositionell etwa zu Jacob Katz' emanzipationskritischer Haltung und sie grenzt sich insbesondere von den emanzipationsfeindlichen Einschätzungen von Michael Mack und Steven B. Smith ab.⁴

Ohne das entsprechende Instrumentarium bliebe die Beurteilung des Schrifttums von Kant bis Marx den Maßstäben etwa vom Mack und Smith überlassen. Für die Einschätzungen des Beginns der bürgerlichen Moderne in den deutschsprachigen Ländern wie für die Historizität der gegenwärtigen politischen Kategorien, die damit verknüpft sind, wären dadurch haarsträubend geistlose Ergebnisse zu erwarten. Denn weder mit der Art und Weise, in der Mack und Smith zeitgenössische Multikulturalismuskonzepte auf die damalige Zeit anwenden, noch mit ihrer Gleichsetzung von Emanzipation, Assimilation und Vernichtung können sie zu stichhaltigen Analysen etwas beisteuern. Die in ihren Arbeiten wirksamen Beurteilungsmaßstäbe erweisen sich für die Erklärung der gewählten Gegenstände als ebenso ungeeignet wie zur Einschätzung zeitgenössischer Emanzipationsprozesse und politischer Verhältnisse.

² Vgl. dazu auch ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 125.

³ Aus Raumgründen kann jenes Instrumentarium hier nicht in der Ausführlichkeit dargelegt werden, wie es für die Erstellung der Dissertation ursprünglich erarbeitet wurde.

⁴ Vgl. SMITH, *Jewish Question*, S. 194. Vgl. MACK, *Idealism and the Jew*.

Von der Identität und den Unterschieden des Frühantisemitismus mit seinen Nachfolgern

Die Frage danach, welcher Antisemitismusbegriff eine Anwendung auf das frühe 19. Jahrhundert finden kann, verlangt komplexe Antworten. Die Brücke zur Gegenwart muss geschlagen werden und die zeitgenössischen Erwartungen müssen reflektiert und beachtet werden. Gleichzeitig müssen die Eigentümlichkeiten und die Eigenständigkeit der ersten frühen Erscheinungsformen des modernen Antisemitismus berücksichtigt werden und bewahrt bleiben: Der Frühantisemitismus muss nach seiner Identität und nach seinen Unterschieden mit seinen Nachfolgern gefasst werden.

Nach dem Moment der Identität fallen alle Formen des Antisemitismus unter den Begriff des modernen Antisemitismus als eines politischen Phänomens. Er kommt zeitgleich mit der bürgerlichen Epoche und dem entstehenden Kapitalismus auf und er hängt inhaltlich aufs Engste mit der kapitalistischen Moderne zusammen. Dies gilt ebenso für seine Bestimmungen wie für die Maßstäbe zu seiner Beurteilung.

Die Argumente zur Abwehr der These eines ewigen Antisemitismus stützen sich fundiert auf die Voraussetzung, dass der moderne politische Antisemitismus als eine gegenüber dem feudalistischen Antijudaismus wesentlich andere und neue Erscheinung auftritt. Die gegenüber der Zeit des Feudalismus und der Adels Herrschaft veränderten gesellschaftlichen Bedingungen führen dazu, dass zum einen der Juden Hass in seiner Transformation wesentlich neue Züge annimmt und dass er sich fortan in einem modernen Gewand zeigt. Zum anderen müssen auch die Maßstäbe der Beurteilung der wesentlich veränderten Situation angepasst werden, sodass es etwa der Betrachtung nicht entgeht, dass selbst die religionsphilosophischen Erwägungen nun vor dem Hintergrund der bürgerlichen Sittlichkeitsvorstellungen erfolgen. Die Protagonisten des neuen religionsphilosophischen Diskurses beziehen sich grundsätzlich auf die Aufklärung und sie positionieren sich dabei mehrheitlich oppositionell zu der obsoleten sittlichen Welt der kirchlich-religiösen Vorherrschaft.

Innerhalb des Zeithorizonts wird diese Situation bereits von Saul Ascher hellsichtig durchschaut:

»Ohnfehlbar kann man die Gegner der Juden in Europa in zwei Klassen teilen, in *religiöse* und *politische*. [...] In den neusten Zeiten, wo man für die Prinzipien einer guten Staatsverfassung eine anderweitige Stütze [als die Religion, D. M.] aufzusuchen

begann, war es endlich nur noch die politisch schlechte Seite, die man an den Juden zu rügen wußte.«¹

Jene »neue Epoche des Judenhasses« lässt Ascher mit Kant und Fichte beginnen.² Fichte verleiht er in diesem Zusammenhang den Titel »Eisenmenger der Zweite«.³ Das spezifisch Moderne des Frühantisemitismus zeigt sich in der Haltung gegenüber der religiösen Toleranz, der bürgerlichen Moral und gegenüber den Kategorien des Rechts, die in ihm offenbar werden.

Darüber hinaus lassen sich in ihm auch bereits einige Vorformen des späteren Antisemitismus finden. Dazu zählt, speziell nach den Analysen Arendts, der Konflikt mit dem Staat selbst, in dem sich auch schon die frühen Antisemiten befinden. Infolgedessen liegen hier die Ursprünge der Identifikation der Juden und des Judentums mit dem Staat selbst und seiner Macht. Des Weiteren entsteht in jener Frühphase ein völkisches Verständnis der Volksgruppen; denn durch solche Abgrenzungsversuche tritt der junge völkische Liberalismus in Opposition zu dem naturrechtlichen Verständnis des Rechts und dem entsprechenden modernen Begriff der Nation.

Als Vorformen kommt jenen weltanschaulichen Versatzstücken jedoch noch nicht dieselbe ideologische Konsistenz zu, wie sie für die späteren Zeiten charakteristisch ist. Man sollte sich deshalb davor hüten, eine ideologische Konsistenz, die späteren Zeiten entstammt und die aus verschiedenen Gründen in der betrachteten Periode noch gar nicht erreicht werden kann, auf das beginnende 19. Jahrhundert zu projizieren.

Mit diesem Aspekt bietet die Überleitung zu einer Betrachtung derjenigen Unterschiede sich an, die der Frühantisemitismus gegenüber seinen Nachfolgern aufweist. Was diese Unterschiede angeht, so kommt der Frage der jüdischen Emanzipation die maßgebliche Stellung zu; und mit ihr hängt der Rassismus als weiterer ausschlaggebender Punkt direkt zusammen. Die Frage nach der jüdischen Emanzipation zwingt sich mit der Schaffung der modernen Nationalstaaten in Europa auf und sie bleibt für die Ära des Frühantisemitismus vorherrschend. Ihre Befürworter und ihre Gegner dominieren den frühantisemitischen Diskurs. Damit, dass unter anderem mit der Einführung der Kategorien der Rechtsperson und des Staatsbürgers

¹ ASCHER, *Eisenmenger der Zweite*, S. 41. Einfügungen in die Zitate stehen in eckigen Klammern und sind jeweils durch die Initialen der Autoren, hier D. M., gekennzeichnet.

² Vgl. ASCHER, *Eisenmenger der Zweite*, S. 39.

³ Vgl. ASCHER, *Eisenmenger der Zweite*, S. 39.

der veraltete Feudalismus endgültig überwunden werden soll, wird die Beantwortung der staatsbürgerrechtlichen Fragen zwingend und infolgedessen wird das Vorhaben der Vergabe der Bürgerrechte an die einheimischen Juden in den Vordergrund gedrängt. Die jüdische Emanzipation geschieht somit im Einklang mit der Beseitigung der sonstigen Sonderrechte und Kastenbeschränkungen und sie gehört insgesamt in den Kontext der Überwindung des Feudalismus.⁴

Freilich gibt es in der Anfangszeit praktisch noch niemanden, der Zweifel daran äußern würde, dass es sich bei der jüdischen Emanzipation um den Prozess handelt, einem fremden Volk, die Staatsbürgerrechte der Gastländer zu verleihen. Denn in jener Übergangsphase, die, um mit Jacob Katz zu sprechen, die jeweils einheimischen Juden aus den Gettos in die bürgerliche Gesellschaft führt, waren sie, ganz anders als später, im Wesentlichen noch als eine eigenständige und separate Gruppe erkennbar.⁵ Auch die für die Öffentlichkeit herausragenden jüdischen Persönlichkeiten der Zeit sind »Ausnahmejuden« im doppelten Sinn, wie Arendt sie nennt, da sie sowohl als Ausnahmen zu ihrem christlichen Umfeld wie auch als Ausnahmen des eigenen Volks wahrgenommen werden.⁶

Die Unterschiede, die der Antisemitismus während des Verlaufs des 19. Jahrhunderts aufweist, rühren deshalb weit weniger aus den Inhalten der Ressentiments als aus der grundlegend veränderten Lage her. Katz schreibt mit Blick auf den Antisemitismus zum Zeitpunkt seiner terminologischen Prägung am Ende des 19. Jahrhunderts in aller Deutlichkeit:

»Neu war, besonders gegenüber dem der modernen Epoche vorangehenden Abschnitt der Ghettozeit, die tatsächliche Situation, auf die sich die Ideologie der Judengegnerschaft bezog. In der Ghettozeit handelte es sich um eine am Rand der christlichen Gesellschaft geduldete Menschengruppe, deren Sonderstellung und Entrechtung durch die gegen sie gehegten Ressentiments und Stereotype begründet und sanktioniert werden sollten.«⁷

⁴ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 45.

⁵ Katz betont, dass für diesen Zeitpunkt am Ende der Ghettozeit noch das Verbindende von »Tradition, Sprache und Gesittung« erkennbar sei. Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 140f. Bei allen drei Gesichtspunkten kommt es im Laufe des 19. Jahrhunderts zur Assimilation.

⁶ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 142. Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 94f.

⁷ KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 136. Vgl. oben Fußnote 10, S. 38.

Diese Situation stellt sich in der Folge der weitgehend erfolgreichen Emanzipation, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts erfolgt, zu dessen Ende hin somit praktisch umgekehrt dar:

»Der moderne Antisemitismus [des späten 19. Jahrhunderts, D. M.] sah sich einer Gruppe gegenüber, die zu einem vom Staat aufgenommenen Teil der Gesellschaft geworden war. Gegen diesen Tatbestand richtete sich der moderne Antisemitismus. Er versuchte, die Aufnahme der Juden durch den Staat, die Emanzipation, rückgängig zu machen oder wenigstens deren unmittelbaren Folgen, nämlich die wirtschaftliche, politische, soziale und kulturelle Beteiligung der Juden am Leben der Gesellschaft, zurückzudrängen oder zu neutralisieren.«⁸

Der maßgebliche Unterschied zwischen dem Frühantisemitismus des beginnenden 19. Jahrhunderts und dem Antisemitismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts besteht demnach darin, dass der Frühantisemitismus gegen das beginnende Vorhaben der jüdischen Emanzipation gerichtet ist, wohingegen der Antisemitismus, der im Deutschen Reich der Kaiserzeit neu aufflammt, eine längst erfolgreiche Emanzipation sowie eine weitgehende Assimilation vorfindet. Der Antisemitismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts richtet seine Angriffe darauf, die Emanzipation oder zumindest ihre Resultate rückgängig zu machen.

Der politische Erfahrungsgehalt und der Umfang der Bedeutung variieren demzufolge erheblich, je nachdem, ob die Rede von dem fremden Volk sowie die geäußerte Besorgnis vor den möglichen Auswirkungen der Emanzipation auf das frühe oder auf das späte 19. Jahrhundert bezogen werden.

Im weiteren Verlauf bemerken die späteren Antisemiten vor dem Hintergrund jener Situation zunehmend die Schwierigkeit, die darin liegt, angesichts der staatsbürgerrechtlich integrierten und weitgehend assimilierten deutschen Juden, ihre Gegner überhaupt als eine erkennbare Gruppe zu präsentieren. Als Reaktion auf jenes Problem beginnen die antisemitischen Bewegungen kurz vor der Jahrhundertwende damit, die aufstrebende Rassentheorie jener Zeit ideologisch mit der >Judenfrage< zu verknüpfen.

Die weltanschauliche Bedeutung der Rassentheorie speist sich dabei zu der Zeit, neben jener ideologischen Motivation, aus einer weiteren Quelle: Der Beginn des imperialistischen Zeitalters, mit der Gefahr, dass die kriegerischen Auseinandersetzungen infolge der imperialistischen Interessen sich zu einem zivilisationsgefährdenden

⁸ KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 136. Vgl. oben Fußnote 10, S. 38.

Weltkrieg ausweiten können, benötigt eine Ideologie wie die Rassen-
theorie dringend: Der >scramble for Africa< hätte, so Hannah
Arendt, zu einer Rasseideologie geführt, auch wenn zuvor niemals je
von dem Wort >Rasse< die Rede gewesen wäre; wohingegen ihre
Vorgängerideologien ohne den aufkommenden Imperialismus ebenso
in Vergessenheit geraten wären wie die anderen >absurden Weltan-
schauungen< des 19. Jahrhunderts.⁹

Trotz der Ähnlichkeiten in den Rassenkonstruktionen und im
Sprachgebrauch, die im Falle von J. F. Fries sogar die hässlichsten
Schädlingsmetaphern aufweisen, müssen die antisemitischen Phäno-
mene immer direkt in dem konkreten Kontext ihrer historischen
Bedingungen und Zusammenhänge beurteilt werden. Dazu zählen die
weltpolitische Lage, die politisch aktiven Gruppen und Akteure und
die politischen Interessen und Konfliktlinien.

Anderenfalls drohen der Theorie Widersprüche, deren Vermittlung
unmöglich erscheint. So stehen der radikale Frühantisemitismus von
1814–1820 und der rassentheoretische Antisemitismus des ausge-
henden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts sich in einem
Punkt diametral entgegen. Der letztere Antisemitismus wendet sich
vornehmlich und ausdrücklich gegen die assimilierten Juden und das
heißt im Deutschen Reich inzwischen zumeist, dass er seine Angriffe
gegen solche einheimischen Juden richtet, die in sehr vielen Fällen
sogar getauft sind. Jener rassistische Antisemitismus wendet sich
gegen die Integration der Juden, deren Eingliederung er umzukehren
anstrebt; und er kennt deshalb keinerlei Integrationskonzept.

Der Frühantisemitismus von Fries und von Rühs sowie von ihren
Gesinnungsgenossen will zwar keine Juden als Juden integrieren; zu
der Zeit gilt ihnen ein Integrationskonzept jedoch noch insofern als
selbstverständlich, als dass die christliche Taufe als Voraussetzung
der Vergabe der Bürgerrechte mehrheitlich akzeptiert und anerkannt
ist.¹⁰ Während aus der frühantisemitischen Agitation der völkischen

⁹ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 403f.

¹⁰ Für Brentanos Tischgesellschaft ist das, wie oben gezeigt, nicht der Fall.
Nur steht der Snobismus der Tischgesellschaft den bürgerlich liberalen Patrio-
ten der Zeit oppositionell gegenüber; und ebenso ist ihr vornehmlich gesell-
schaftlicher Frühantisemitismus von dem frühen politischen Antisemitismus
jener völkischen Nationalisten noch zu unterscheiden.

Wer ein Zeitgemälde von dem antisemitischen Zeitgeist des frühen 19.
Jahrhunderts zeichnet und darin, wie es etwa auch bei Avineri an manchen
Stellen geschieht, die sämtlichen frühantisemitischen Phänomene in eins wirft,
der erzeugt dadurch das Bild von einer ideologischen Situation, die in Wirk-

Liberalen in einem gewissen Sinn noch Taufaufrufe abzuleiten sind, werden im späteren Rassenantisemitismus solche Vorhaben ebenso wie die religionsphilosophischen Spekulationen durch Rassenkonstruktionen vollständig ersetzt.

Jene Entwicklung der frühen Intoleranz zum späteren Rassenantisemitismus bedeutet eine verheerende Zunahme an Menschenverachtung, Partikularismus, Biologisierung und Radikalität. Wer die Unterschiede, Brüche und Entgegensetzungen, die in historischer wie in ideologiekritischer Hinsicht den Frühantisemitismus von seinem 100 Jahre älteren Nachfolger trennen, nicht berücksichtigt, kann darum beiden Phänomenen nicht gerecht werden.

Letztlich sollte nochmals darauf hingewiesen werden, dass auch innerhalb der frühantisemitischen Epoche zwischen den jeweiligen Autoren, ihren Themen und Beweggründen sowie ihrem jeweiligen historisch-politischen Umständen deutliche Unterschiede zu berücksichtigen sind. So unterscheiden die antijüdischen Ansichten zwischen Kant, Fichte und Fries sich erheblich; und für ihre Beurteilung spielen innerphilosophische Gründe weit weniger eine Rolle als die politische Entwicklung Preußens und des oppositionellen Nationalismus, weil letztere ursächlich weit wirksamer sind als erstere.

lichkeit, unter inzwischen wesentlich veränderten Bedingungen, erst zum Ende des 19. Jahrhunderts zustande kommt.

2.1 Der Begriff des Frühantisemitismus und seine Semantik im Hinblick auf das frühe 19. Jahrhundert

Für die Beurteilung der Fragen, welcher Gestalt der Judenfeindschaft Hegel entgegentritt oder welche sich bei ihm immer noch findet, sind begriffliche Ein- und Abgrenzungen des Antisemitismusbegriffs erforderlich. Terminologisch folgt diese Arbeit dem einflussreichen und weltbekannten israelischen Historiker Jacob Katz, der in seinem Aufsatz zum *Frühantisemitismus in Deutschland* den besagten Frühantisemitismus spezifisch bis in das 18. Jahrhundert hinein verfolgt.¹ Er schließt damit ausdrücklich kritisch an Horkheimers Schülerin Eleonore Sterling an und geht explizit über ihre Klassifizierung hinaus, indem er den Terminus auch für die Zeit vor 1815 für angebracht hält.² Die ersten öffentlichen Diskussionen über die Zukunft der Juden werden im Zuge des Toleranzpatents Josephs II. und des gleichzeitigen Buches von Christian Wilhelm Dohm *Die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781) geführt.³ Katz meint, dass Sterling diese Zeit unter der »vorherrschenden Tendenz der Aufklärung« sehe, und widerspricht ihr wie folgt:⁴

»In Wirklichkeit gab es bereits um diese Zeit eine mächtige Gegenströmung, deren Träger ihr Widerstreben gegen die Juden und ihre Ansprüche deutlich zum Ausdruck brachten. Anlässlich des Josephinischen Toleranzpatents sprach ein Pamphlettitel in Prag *Über die Unnütz- und Schädlichkeit der Juden*, Dohms Buch veranlaßte Schriften von Friedrich Traugott Hartmann und mit-

¹ Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*. Vgl. speziell auch Nicoline HORTZITZ, »Früh-Antisemitismus« in Deutschland (1789–1871/72). *Strukturelle Untersuchung zu Wortschatz, Text und Argumentation*, Tübingen 1988.

² »Leonore Sterling hat in ihrem bekannten Buch *Er ist wie Du* die »Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland« (der Untertitel des Buches) im Jahre 1815, also mit dem Auftakt der politischen Romantik und der Restauration, beginnen lassen.«,

KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 137. Katz verweist auf Sterling wie folgt:

»Das Buch erschien in München 1956, eine 2. Aufl. unter dem Titel »Judenhaß, die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815–18[5]0), Frankfurt a. M. 1969.«,

KATZ, *Frühantisemitismus*, Anm., S. 147f. Vgl. Eleonore STERLING, *Judenhaß – Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland* [1956], (Kurz: *Frühantisemitismus*), Frankfurt/ M. 1969.

³ Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 137.

⁴ Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 137.

telbar auch von Johann Heinrich Schulz, die [...] nichts an Schärfe hatten fehlen lassen.«⁵

In der systematischen Herangehensweise orientiert diese Arbeit sich demgegenüber stark an Hannah Arendts Darstellung der »Vorgeschichte« des totalitären Antisemitismus, die sie in ihrer umfassenden Untersuchung zu den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* auseinanderlegt.⁶ An feingliedrigen historischen Differenzierungen, politischen Einordnungen und begrifflicher Schärfe überragt ihre Analyse und Beurteilung in meinen Augen viele konkurrierende Ansätze. Sie beginnt das erste inhaltliche Kapitel ihrer Untersuchung mit den Worten:

»Der Antisemitismus, eine profane Ideologie des 19. Jahrhunderts, die dem Namen, wenn auch nicht den Argumenten nach vor 1870 unbekannt war, kann offensichtlich nicht mit dem religiösen Judentum gleichgesetzt werden, der sich aus der wechselseitigen Feindschaft zwischen zwei einander bekämpfenden Glaubensrichtungen herleitet, und schon inwieweit er seine Argumente und seine Anziehungskraft aus diesem bezieht ist fraglich.«⁷

In dem Unterkapitel *Von dem preußischen Antisemitismus bis zu den ersten deutschen Antisemitenparteien* entwickelt Arendt diesen Gedanken weiter:

»Antisemitismus und Judentum sind nicht dasselbe. Judentum hat es immer gegeben, Antisemitismus ist in seiner politischen wie ideologischen Bedeutung eine Erscheinung der letzten Jahrhunderte. Es ist möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich, daß der Judentum den Antisemitismus, der mit dem Ende des Hitler-Regimes erst einmal an sein Ende gekommen zu sein scheint, überlebt, so wie es Antisemiten gegeben hat, die nie in ihrem Leben den leisesten Judentum verspürt haben. Was die Juden anlangt, waren diese sogar die allergefährlichsten. Uns beschäftigt hier nicht das Phänomen des Judentums, der in der Geschichte von untergeordneter und in der Politik ohne alle Bedeutung ist. Was aber den Antisemitismus anlangt, so ist offensicht-

⁵ KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 137f. Katz verweist auf: Ignatz KLINGLER, *Über die Unnütz- und Schädlichkeit der Juden im Königreiche Böhmen und Mähren*, Prag 1782, Traugott Friedrich HARTMANN, *Untersuchung ob die bürgerliche Freiheit der Juden zu gestatten sei*, Berlin 1783 u. Johann Heinrich SCHULZ, *Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit*, Frankfurt und Leipzig 1784.

⁶ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, Vorwort, S. 26.

⁷ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 19.

lich, daß er politisch nur dann relevant und virulent werden kann, wenn er sich mit einem der wirklich entscheidenden Probleme der Zeit verbinden kann. Daß eine solche Verbindung aber überhaupt möglich war, besagt nichts anderes, als daß die Judenfrage, aus Gründen, die mit den Juden unmittelbar gar nichts zu tun zu haben brauchen, gefährliche und entscheidende Konfliktstoffe des Zeitalters in sich barg.«⁸

In den grundlegenden Punkten stimmen Arendt und Katz überein. Prägnant erläutert Katz vor diesem Hintergrund zur terminologischen Schwierigkeit Folgendes:

»Der Ausdruck Semit für den Juden bzw. semitisch für jüdisch war [am Ende des 19. Jahrhunderts, D. M.] bereits seit Jahrzehnten im Umlauf. So lag auch die Zusammensetzung antisemitisch statt antijüdisch nicht fern. In der Tat erschien in den Blättern der *Deutschen Wache* der Ausdruck Antisemiten-Liga zuerst neben dem antijüdischen Verein, um ihn dann sehr bald ganz zu verdrängen.

Die Schöpfung des neuen Ausdrucks und seine rapide Verbreitung war kein Zufall. Die mit dem Auftreten von Adolph Stoecker und Heinrich von Treitschke um diese Zeit beginnende antijüdische Bewegung wollte sich auch semantisch ausweisen und legitimieren. Sie wollte nicht mit der traditionellen, auf religiösen Gegensätzen beruhenden Judengegnerschaft verwechselt werden. Religiöse Toleranz galt nun einmal als unanfechtbares Prinzip, dem auch die Judengegner nicht zuwider handeln wollten. Sie begründeten ihre Einstellung zu den Juden mit Berufung auf deren angebliche Schädlichkeit für Leib und Seele des deutschen Staates, dem die Juden seit ihrer Emanzipation als vollberechtigte Bürger angehörten. Ob ein rassistischer Unterton mitklang oder nicht, auf jeden Fall sollte der neue Ausdruck das Abrücken vom traditionellen Judenhaß und den Auftakt zu einem noch nicht dagewesenen sozialpolitischen Kampf dokumentieren.

Vom begriffsgeschichtlichen Standpunkt aus muß nun die paradoxe Tatsache registriert werden, daß der Aus[druck] nachträglich nicht auf die ursprünglich tendierte Erscheinung beschränkt blieb. Er wurde vielmehr auf alle Phasen und Formen der Judenfeindschaft aller Zeiten und Länder angewendet. So wurde es sowohl in der Publizistik als auch in der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung gang und gäbe, von mittelalterlichem, christlichem oder antikem Antisemitismus zu sprechen. Solche Rückdatierungen moderner Begriffe sind nicht ungewöhnlich, doch sie bringen immer auch die Gefahr der Verwi-

⁸ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 83f.

schung mit sich. Die Anwendung von >Antisemitismus< auf die Judengegnerschaft des Mittelalters und des Altertums erweckt die Vorstellung, daß diese Gegnerschaft mit ihrer modernen Abwandlung im Wesen identisch sei.

In Wirklichkeit täuschte ihr Gefühl die Antisemiten nicht, daß sie mit einem Novum an die Welt traten.«⁹

Katz gibt die präzise Bestimmung des Antisemitismus zum historischen Zeitpunkt seiner terminologischen Prägung:

»Freilich bestand das Novum nicht und gewiß nicht allein in der Ideologie – darin waren die Antisemiten, wie wir noch sehen werden, stark von der Vergangenheit her bestimmt. Neu war, besonders gegenüber dem der modernen Epoche vorangehenden Abschnitt der Ghettozeit, die tatsächliche Situation, auf die sich die Ideologie der Judengegnerschaft bezog. In der Ghettozeit handelte es sich um eine am Rand der christlichen Gesellschaft geduldete Menschengruppe, deren Sonderstellung und Entrechtung durch die gegen sie gehegten Ressentiments und Stereotype begründet und sanktioniert werden sollten. Der moderne Antisemitismus sah sich einer Gruppe gegenüber, die zu einem vom Staat aufgenommenen Teil der Gesellschaft geworden war. Gegen diesen Tatbestand richtete sich der moderne Antisemitismus. Er versuchte, die Aufnahme der Juden durch den Staat, die Emanzipation, rückgängig zu machen oder wenigstens deren unmittelbaren Folgen, nämlich die wirtschaftliche, politische, soziale und kulturelle Beteiligung der Juden am Leben der Gesellschaft, zurückzudrängen oder zu neutralisieren.«¹⁰

⁹ KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 135f. Katz hält die »Begriffsgeschichte des Antisemitismus [...] in der wissenschaftlichen Literatur« für »endgültig geklärt«. Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 135. Diese Auffassung ist allerdings umstritten. Katz erklärt sich wie folgt:

»Der Ausdruck Antisemitismus entstand im Herbst 1879 unter der Hand von Wilhelm Marr. Berauscht vom starken Widerhall seines Februar jenes Jahres erschienenen Pamphlets *Der Sieg des Judentums über das Germanentum* ging er daran, seinen unerwarteten literarischen Erfolg auch politisch auszuwerten. Es gelang ihm mit Hilfe konservativer Kreise, die Zeitschrift *Die Deutsche Wache* zu gründen, und er verkündete in den Blättern des Organs die Errichtung eines Vereins zur Bekämpfung des Judentums.«,

KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 135. Katz verweist auf: Werner JOCHMANN, *Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus*, in: Werner E. MOSSE (Hrsg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, Tübingen 1976, S. 409–476 und Christoph COBET, *Der Wortschatz des Antisemitismus in der Bismarckzeit*, München 1973, S. 221.

¹⁰ KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 136.

Für die historisch exakte Beurteilung der jeweiligen Gestalt des modernen Antisemitismus ist die jeweilige konkrete historische Situation zwischen den Juden und ihren Gegnern grundlegend. Erst von ihr aus sind die ideologischen Inhalte und Judenbilder zu beurteilen. Umgekehrt ist es unsinnig, allein durch die Analyse bestimmter inhaltlicher Auffassungen, d. h. bei gleichzeitigem Ausblenden der realen historischen Konfliktlinien, die jeweilige Judenfeindschaft klassifizieren zu wollen. Das Ziel der Antisemiten seit 1870 ist es, die erfolgreiche Emanzipation der Juden und ihre Folge: die Teilhabe von Juden am deutschen gesellschaftlichen Leben, rückgängig zu machen. Diese historische Situation unterscheidet den Antisemitismus zum Zeitpunkt seiner terminologischen Prägung von dem ihm vorausgehenden Frühantisemitismus und dem ihm folgenden Antisemitismus der Nationalsozialisten. Dies bestärkend fährt Katz in seiner Erläuterung fort:

»All die ideologischen Aussagen und Formulierungen über die Minderwertigkeit der Juden und dergleichen mehr sind auf diese Ziele gerichtet und historisch von hier aus verständlich. Die antijüdischen Argumente und Stereotype, auch wenn sie aus fernsten Zeiten stammten, mußten, um glaubwürdig zu klingen, der modernen Situation angepaßt werden und modernes Gepräge annehmen.«¹¹

Von dieser grundlegenden Einsicht leitet Katz über zu den möglichen Vorprägungen für diesen modernen Antisemitismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts und somit zu seiner Bestimmung des Frühantisemitismus. Katz beantwortet dazu die Frage, »von welchem Zeitpunkt an man berechtigterweise vom modernen Antisemitismus oder wenigstens von seinen Vorläufern sprechen kann«, wie folgt:¹²

»Es ist der Moment, als die traditionelle Judenfeindschaft des Mittelalters ihre ideologische Verwandlung in ihre moderne Gestalt beginnt. Nun ist der Akt dieser Wandlung nicht das Werk der Antisemiten, die sich in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts an die Spitze der antijüdischen Bewegung stellten. Diese setzte ein, als die Lage der Juden sich in die moderne Richtung wendete, mit einem Wort: als die Idee ihrer Aufnahme in den Staat, später Emanzipation genannt, in die Welt trat.«¹³

¹¹ KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 136f.

¹² Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 137.

¹³ KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 137. Katz verweist auf seine umfangreiche Untersuchung: KATZ, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870*, (Kurz: *Aus dem Ghetto*), Frankfurt/ M. 1986.

Der Übergang der mittelalterlichen Judenfeindschaft zum modernen Antisemitismus beginnt demnach mit demselben Prozess, der die mittelalterliche Gesellschaft selbst samt ihrer Legitimationsinstanzen in die moderne Gesellschaft und den modernen Staat transformiert. Die rechtliche Gleichstellung der europäischen Juden entspringt und entspricht den Erfordernissen und dem Selbstverständnis der neuen Nationalstaaten. Diese sind durch bürgerliche Elemente wesentlich geprägt und entwickeln sich seit dem 18. Jahrhundert fortwährend. Wie Hannah Arendt verdeutlicht, machen dieselben Erfordernisse bei der Entstehung der modernen Nationalstaaten, die die jüdische Emanzipation vorantreiben, diese im gleichen Zuge zweideutig.¹⁴ Jacob Katz konzentriert sich zunächst auf die »Weltanschauung der Aufklärung«, in der das neu entstehende bürgerliche Selbstbewusstsein diesen Prozess reflektiert:¹⁵

»Die Befürworter der Emanzipation plädierten im Namen der neu aufkommenden Auffassung von Staat und Gesellschaft, die die religiösen Gegensätze hinter sich zu lassen versprach. Diese Auffassung hatte ihre Wurzeln in der Weltanschauung der Aufklärung. Die Gegner der Emanzipation, wenn sie nicht einfach den Vorstellungen der Vergangenheit nachgingen, mußten ihre Gegenargumente ebenfalls der Gedankenwelt der Aufklärung entsprechend gestalten. Ihre anti-jüdische Argumentation stellte damit die erste Phase der obengenannten >Metamorphose< dar.«¹⁶

Als Ausblick und Fazit gelangt Katz am Ende seines Aufsatzes zu der folgenden Einschätzung:

»Der Rationalismus der Aufklärung, der die tradierten christlichen Hemmnisse gegen die Gleichstellung der Juden abtrug, lieferte ebenso die anthropologische Sehweise, mit deren Hilfe man die gern akzeptierte Minderwertigkeit der Juden neu begründen konnte. Darin ist durchaus die erste Phase einer zur Rassentheorie tendierenden Entwicklung zu sehen. Das zweite Merkmal künftiger Entwicklung ist in dem Widerstand der christlichen Überlieferung, die sich nicht ohne weiteres von der rationalen oder historischen Kritik verabschieden ließ, zu erkennen. Das Christentum zeigte im Gegenteil bereits in dieser Zeit eine überraschende Fähigkeit zur Erneuerung. Blieb aber das Christentum, sei es auch in ideologischer Abwandlung, eine konstitu-

¹⁴ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 44ff.

¹⁵ Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 137. Vgl. die folgende Fußnote 16, S. 38.

¹⁶ KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 137. Zur benannten Metamorphose vgl. die obige Fußnote 13, S. 38.

tive Macht im Bewußtsein der Zeit, so wurde die traditionelle Abwertung seines historischen Gegners, des Judentums, mit fortgepflanzt. Sowohl der >rationalistische< als auch der christliche Antisemitismus späterer Zeit sind in der Phase des Frühantisemitismus nicht nur ideell vorweggenommen, sondern im Keim real vorhanden.«¹⁷

Neben Herder, Knigge und den benannten drittklassigen Autoren thematisiert Katz insbesondere auch Kant, Fichte und Hegel. Dass seine Beurteilungen in diesen Fällen nicht allzu tief gehen, ist freilich nicht zuletzt der Aufsatzform geschuldet, die eine gedrängte Darstellungswiese erzwingt. Vorsichtig verweist Katz in seinem Fazit darauf, dass in der »anthropologischen Sehweise« im Frühantisemitismus eine Vorform der modernen antisemitischen Rassentheorie sich bereits andeutet.¹⁸

Der Grund für die neuen anthropologischen Argumentationsmuster in der Kritik, der Herabwürdigung oder der Bekämpfung der Juden und des Judentums geht hierbei bereits auf das zurück, was den modernen Antisemitismus vom traditionellen Judenhass unterscheidet: Eine primär religiöse Argumentation wird vermieden, weil ihre Legitimationskraft verloren ist. Insofern der Bruch zur feudalen Gesellschaft und ihrer religiösen Fundierung vollzogen werden soll, wird die Kritik an den Juden und am Judentum nun in der Sprache

¹⁷ KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 147. Vgl. oben die Fußnote 4, S. 13.

¹⁸ Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 137 u. 147. Wie benannt, möchte Katz dort eine »erste Phase einer zur Rassentheorie tendierenden Entwicklung« sehen. Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 142f. Dies ist ebenfalls die grundlegende These von Gudrun Hentges. Durch die Analyse der »Rassenkonstruktionen« der jeweiligen untersuchten Autoren sowie die systematisierende Voraussetzung, dass es durch die gesellschaftlichen Umwandlungsprozesse ein Bedürfnis nach neuen Formen der Legitimation von Ungleichheit gibt, liefert sie hierzu ausgesprochen entscheidende Ergebnisse. Vgl. vor allem HENTGES, *Schattenseiten*.

Es fallen dabei die Unterschiede in der »Darstellung von Juden und >Wilden<« zueinander sowie zu den Rassenkonstruktionen späterer Zeiten ins Auge. Vgl. ebd. Beides erhält, außer der indirekten Funktion, nicht mehr religiös, sondern »rational« zu argumentieren, darüber hinaus für die bestehenden politischen Konflikte der Zeit bei Weitem noch nicht jene direkte ideologische Bedeutung wie etwa in den späteren Zeiten der Antisemitenparteien, des Imperialismus und des Nationalsozialismus. Vgl. ebd. Die Juden sind im frühen 19. Jahrhundert auch ohne Rassenkonstruktionen als abgesonderte Gruppe noch klar erkennbar und vor Beginn des Imperialismus gibt es an den »Wilden« nur ein abstraktes politisches Interesse. Vgl. ebd. In diesem Punkt setzt die vorliegende Arbeit gegenüber Hentges' Untersuchungen andere Schwerpunkte.

des neuen bürgerlichen Selbstbewusstseins vorgetragen.¹⁹ Vor diesem Hintergrund gehört selbst der legitime Teil der philosophischen Religionskritik, die sich das Judentum sowie Themen der jüdischen Theologie zum Gegenstand wählt, in den Kontext des Frühantisemitismus. Ausgesprochen wichtig ist es indessen, dort, wo diese Religionskritik ausdrücklich nicht politisch wird und dementsprechend nicht auf die Desintegration der Juden zielt, diesen Unterschied zwischen der sich neu entwickelnden Gestalt der Religionskritik auf der einen Seite und der politischen Judenfeindschaft auf der anderen festzuhalten. Dies gilt insbesondere für den späten Hegel. Das Bild, das der späte Hegel in seiner Geschichts- und Religionsphilosophie vom Judentum zeichnet, ist nicht gerade ausgewogen. Allerdings zieht er aus ihm keinerlei Schlüsse für den politischen und gesellschaftlichen Umgang mit den Juden seiner Zeit. Der späte Hegel wahrt in systematischer Sicht die Distanz zum antiken Judentum als einem geschichtlichen Gegenstand. Dass er aus seinem Bild des Judentums keine Argumente gegen die Emanzipation bezieht, wird zudem durch die radikal säkulare Ausrichtung seiner politischen Philosophie untermauert. Er beharrt auf dem Prinzip der strikten Trennung von Kirche und Staat.²⁰ Der späte Hegel liefert somit das seltene Beispiel, dass sein eigenes problematisches Bild vom Judentum ihn nicht daran hindert, als Kritiker der Judenfeindschaft seiner Zeit aufzutreten. Ganz anders verhält es sich mit einer Reihe von Überlegungen des jungen Hegel. Katz schreibt dazu:

»Von *Hegel* wissen wir, daß er in seiner Rechtsphilosophie, also in seiner Berliner Zeit, die Unabhängigkeit der Staatsbürgerrechte von jeglicher Religion, also auch von der jüdischen, energisch vertrat. Die Auffassung vom Staat als einer in seiner Funktion säkularen Einrichtung bedingte diese Einstellung. Auf philosophischer Ebene blieb für Hegel in allen Phasen seiner geistesgeschichtlichen Interpretationen das Judentum hinter oder besser unter dem Christentum. In seiner Frühzeit, in den damals unveröffentlicht gebliebenen theologischen Schriften, als er das erste Mal sich zu einer positiven Stellung zum Christentum durchrang, entwarf er ein besonders düsteres Bild vom Wesen des Judentums. Diesem fiel die Rolle des Gegenpols zum Christentum zu. Der Gegensatz der beiden Religionen wurde in ihre metaphysischen Wurzeln verlegt, aber gleichzeitig in seiner Auswirkung in der realen Geschichte ihrer Träger wiedergefunden. Die Entfremdung gegenüber der Welt sei die metaphysi-

¹⁹ Vgl. hierzu erneut die wegweisenden Analysen von Gudrun Hentges.

²⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 270, Anm., Zusatz u. Fußnoten, S. 212–223.

sche und historische Schuld des Judentums. Von dieser Schuld wollte Jesus sein Volk erlösen, das sich aber der Erlösung widersetzte. Daher das verdiente Schicksal der Juden in ihrer noch immer fortdauernden Erniedrigung. >Alle folgenden Zustände des jüdischen Volkes bis auf den schäbigsten, niederträchtigsten, lausigsten Zustand, in dem er sich noch heutigentags befindet, sind weiter nichts als Folgen und Entwicklungen ihres ursprünglichen Schicksals, von dem sie mißhandelt worden, und so lange mißhandelt werden bis sie es durch den Geist der Schönheit aussöhnen und so durch die Versöhnung aufheben.< Dieser von Hegel-Forschern unbeachtete Satz im Jahre 1796 kann nur bedeuten, daß die von der Aufklärung erwartete Regenerierung der Juden mit Mitteln rationaler Politik für Hegel außer Frage geblieben ist. Die christliche Konzeption von der metaphysischen Schuld des Juden hat in der philosophischen Metamorphose ihre Fortsetzung gefunden.

Diese Äußerung war aber nicht Hegels letztes Wort zur Sache. Wie angedeutet, änderte er später seine Einstellung. Wie dieser Umschwung in Hegels Stellung zur Emanzipation verdeutlicht, waren die negativen Reaktionen auf die ersten Eingliederungsversuche der Juden durchaus veränderungsfähig.²¹

Katz' Aufsatz zum *Frühantisemitismus in Deutschland* übermittelt in seiner kompakten Gestalt auf unübertroffene und ausgezeichnete Art einen ersten Eindruck und Überblick zu der Entstehungsphase des modernen politischen Antisemitismus. Er enthält darüber hinaus wichtige Hinweise und maßgebliche Differenzierungen für den adäquaten Umgang mit den entscheidenden Grundproblemen dieses Themas. Dazu gehört die benannte Rückdatierung des recht jungen Antisemitismusbegriffs auf frühere Epochen.²² Auch wenn Katz die von ihm angerissenen Kategorisierungen in dem knappen Aufsatz nicht mehr selbst konsequent aus- und weiterführt, so zeigt er doch deutlich, dass nicht die inhaltlichen Überzeugungen der jeweiligen Judengegner den wesentlichen Ausschlag für die Beurteilung und Einordnung der von ihnen vertretenen Formen der Judengegner-

²¹ KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 145f. Katz verweist auf: Shlomo AVINERI, *A Note on Hegel's View on Jewish Emancipation*, in: *Jewish Social Studies* 25, 1963, S. 145–151, HEGEL, in: Hermann NOHL (Hrsg.), *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin*, (Kurz: *Theologische Jugendschriften*), Tübingen 1907, S. 256 und Hans LIEB-SCHÜTZ, *Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübingen 1967. Zu einigen der von Nohl herausgegebenen Schriften vgl. HEGEL, Werke 1.

²² Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 136. Vgl. oben Fußnote 9, S. 37.

schaft geben, sondern dass erst die Betrachtung der konkreten historischen Situation den nötigen Rahmen für eine adäquate Einschätzung liefert: Dies gilt insbesondere für den Vergleich der feudal geprägten >Gettozeit< mit den im 18. Jahrhundert entstehenden bürgerlichen Gesellschaften und ihren Emanzipationsvorhaben.²³ Ebenso gilt es für den Vergleich dieser frühen Emanzipationsphase mit dem Rassenantisemitismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Die Rassentheorie gehört wesentlich zur imperialistischen Epoche und zu ihren ideologischen Bedürfnissen. Sie gewinnt für die Antisemiten jener Zeit zudem an Bedeutung, weil jene späten Judengegner einer praktisch vollständig assimilierten jüdischen Bevölkerung entgegen-treten. Im Gegensatz dazu sind in der frühantisemitischen Periode all die ideologischen Aussagen über die moralische »Minderwertigkeit der Juden und dergleichen mehr« auf die Abwehr der Emanzipation »gerichtet und historisch von hier aus verständlich«.²⁴

Der moderne Antisemitismus beginnt als Frühantisemitismus zeitgleich mit der Moderne selbst; er entsteht als Abwehr der Aufnahme der Juden in den modernen, d. h. nicht mehr feudalen Staat.

²³ Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 136f. Vgl. oben die Seiten 37f. (ab Fußnote 8).

²⁴ Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 136f. Vgl. oben die Seiten 37f. (ab Fußnote 8).

2.2 Der historische Kontext der Entstehungszeit der *Rechtslehre*

Die Darstellung der Rechtsphilosophie Hegels und insbesondere ihre Interpretation geraten immer in das Spannungsfeld vorangegangener Auseinandersetzungen. Ob sie von diesen profitiert, sich von ihnen abgrenzt oder durch ihre Unkenntnis oder Missachtung auffällt, keinesfalls bleibt sie beziehungslos zu ihnen. Die Erwartungshaltung ist in der gleichen Weise durch sie vorgeprägt. Wie der vielseitige zeitgenössische Hegelforscher Herbert Schnädelbach vor diesem Hintergrund ausführt, ist die Rezeptionsgeschichte der *Rechtslehre* Hegels praktisch ausschließlich von der Vorrede und einigen programmatischen Kernaussagen derselben geprägt.¹ Wie er weiter zeigt, verdankt die Vorrede sich dabei einer ausgesprochen misslichen und eigentümlichen historischen Situation.²

Von einem heutigen Standpunkt aus betrachtet gehört zu dieser Situation von 1820, dass kurz zuvor die Opposition der patriotisch gesinnten Burschenschaftsbewegung gegen die Restaurationsregierungen einen ersten Höhepunkt erreicht. Neben dem Hambacher Fest von 1832 und dem Revolutionsversuch von 1848 wird diese oppositionelle Welle in der bundesdeutschen Geschichtsschreibung zu der demokratischen Tradition in den deutschen Ländern gezählt. Das bis zur Wiedervereinigung gängige und durchaus progressive Schulbuch für die gymnasiale Oberstufe *Revolutionen und Reformen – Freiheit, Nationale Einheit, Soziale Gerechtigkeit* liefert etwa die folgende Darstellung:

»Die Heilige Allianz verstand sich als antirevolutionärer >Bund der drei schwarzen Adler<, des orthodoxen Zaren von Rußland, des katholischen Kaisers von Österreich und des protestantischen Königs von Preußen, im Geiste des Christentums, der brüderlichen Solidarität der Fürsten, der Legitimität (des historischen Rechts, des Erbrechts) und der monarchistischen Autorität gegen alle liberalen und nationalen Bestrebungen. Die verbreitete Revolutionsfurcht wurde von den Regierungen geschickt ausgenützt. Ein Fest der neugegründeten Burschenschaft, einer radikalen aktivistischen Studentenbewegung auf der Wartburg zum Gedenken der Reformation und der Völkerschlacht bei Leipzig im Jahre 1817 wurde ein Fanal. Die patriotischen Studenten verkündeten nationale Einheit, konstitutionelle Freiheit gegen Partikularismus, Polizeistaat und feudale Gesellschaft.

¹ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 169ff. u. 327ff.

² Vgl. ebd.

Metternich sah sein System der Stabilisierung vollends bedroht, als 1819 ein radikaler Theologiestudent namens Carl Sand aus der Gruppe der Unbedingten den Schriftsteller und Staatsrat in russischen Diensten Kotzebue in Mannheim ermordete. Das Attentat war für Metternich ein gefundener Anlaß, gegen staatsgefährdenden Anarchismus und Demagogie mit Verboten, Zensurbestimmungen und Unterdrückungsmaßnahmen im Rahmen des Bundes vorzugehen. Diese Karlsbader Beschlüsse von 1819 stießen auf Vorbehalte der Bundesstaaten, die ihre Souveränität gegenüber dem Bund eifersüchtig verteidigten.«³

Es bleibt fraglich, ob der aktualisierende Ton gerechtfertigt ist, der von einer »radikalen aktivistischen Studentenbewegung« spricht, die für die »Freiheit« und gegen den »Polizeistaat« auftritt und von der Regierungsgewalt wiederum für ihren »staatsgefährdenden Anarchismus« gefürchtet wird.⁴ Zudem steht er in einem sonderbaren Missverhältnis zu dem folgenden Aspekt:

Im Zuge derselben Burschenschaftsbewegung und durch ihr Betreiben erreicht im Einklang mit ihrem Nationalismus auch der Frühantisemitismus dieser Zeit seinen erschreckenden Zenit. Obgleich es zu diesem Zeitpunkt bereits seit Jahrzehnten frühantisemitische Agitatoren gibt und eine Vielzahl von Intellektuellen aus heutiger Sicht schauerlichen Judenbildern anhängen, verlassen die judenfeindlichen Ansichten an diesem Punkt in einem bedeutenden Maß den Bereich des schlichten Vorurteils oder der mehr oder weniger gebildeten Spekulation und werden zum Erkennungsmerkmal der jungen völkischen Bewegungen, als welche die Burschenschaften zu jener Zeit auftraten. Die Bücherverbrennung auf dem Wartburgfest, bei dem Aschers *Germanomanie* mit den Worten verbrannt wird:

»Wehe über die Juden, so da festhalten an ihrem Judentum und wollen über unser Volkstum und Deutschtum schmähen und spotten.«⁵

bezeugt das Handfeste des völkischen Politikverständnisses der Burschenschaftsbewegung. Obwohl in der weiteren Entwicklung bis 1848 das deutschtümelnde Element aus der Bewegung für die nationale Einheit Deutschlands nie ganz verschwindet, gewinnt es den-

³ Anton EGNER u. a., *Revolutionen und Reformen – Freiheit, Nationale Einheit, Soziale Gerechtigkeit*, (Kurz: *Revolutionen und Reformen*), Hannover 1984, S. 46.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Hans Ferdinand MABMANN, o. O., 1817, S. 27. Hier zitiert nach GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 487.

noch in ihr gegenüber den Prinzipien der Toleranz und der Religionsfreiheit niemals wieder ganz die Überhand.⁶

Dies bildet den Hintergrund für die höchst divergierenden Beurteilungen der Hegelschen *Rechtslehre*. Die lange und weitreichende Tradition liberaler Kritik an Hegel bezieht seit jeher aus Hegels Opposition gegen Fries und die Burschenschaftsbewegung und aus seiner Parteinahme für den preußischen Staat, unter Missachtung vieler weiterer Fakten, alle Argumente, um Hegel aller möglichen Formen reaktionärer Überzeugungen zu bezichtigen. Demgegenüber wird in jener schmalen Traditionslinie, die sich speziell und fundiert dem frühen Antisemitismus jener Epoche widmet, in der Regel das vollständig konträre Bild gezeichnet. In ihrem Zentrum stehen die Arbeiten Shlomo Avineris. Avineri stellt sich erfreulicherweise erfolgreich der liberalen Interpretation entgegen. Er schwenkt bei seinen Bemühungen gegen die haltlose Einseitigkeit aus der Tradition liberaler Hegelkritik allerdings teilweise zu weit in die entgegengesetzte Richtung. Sein Gegenentwurf tendiert deshalb teils selbst zu einer gewissen Schiefelage. Diese wiederholt sich dann in vielen kürzeren Beiträgen, die sich völlig zu Recht auf die nach wie vor unverzichtbaren Arbeiten Avineris stützen.

In den kürzeren Beiträgen zu dem Konflikt zwischen Fries und Hegel wird im Hinblick auf den Friesschen Frühantisemitismus zumeist das folgende Bild gezeichnet: Die frühe Burschenschaftsbewegung wird unter Hinweis auf die drei maßgeblichen und einschneidenden Ereignisse, d. h. mit Hinweis auf das Wartburgfest, die Hep-Hep-Pogrome und den Mord an Kotzebue, als eine des völkischen Antisemitismus charakterisiert.⁷ Explizit ist nach Micha Brumlik Fries »ein

⁶ Vgl. GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 505 u. S. 515.

⁷ Vgl. HUBMANN, *Sittlichkeit und Recht* u. BRUMLIK, *Deutscher Geist*. Bei Gerald Hubmann verdankt sich der Eindruck in der benannten Weise der Kürze des Beitrags und er bestimmt auch nicht dessen gesamte Darstellung. Vgl. dazu unten die Fußnote 10, S. 44. Micha Brumlik ringt dagegen um die richtigen Worte und charakterisiert Karl Ludwig Sand etwa wie folgt:

Er »war ebenso national wie jüdenfeindlich, gesamtdeutsch und in einem gewissen Sinn demokratisch gestimmt.«,

BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 228. Dass demokratische Ideale generell als Folge der Opposition gegen Frankreich und gegen die Aufklärung in der frühen demokratischen Bewegung paradoxerweise nur widersprüchlich vorhanden sind, wird bei Brumlik nicht hinreichend deutlich. Das Gleiche gilt in diesem Sinn auch für Avineri selbst, auf den Brumlik sich hier stützt. Mit leicht empörtem Unterton versteht Avineri nicht, warum Sidney Hook im 20. Jahrhundert Fries »als liberal bezeichnet«. Hook tue dies und verteidige Fries, obwohl er gleichzeitig zugebe, dass Fries eine »gegen die Juden gerichtete

völkischer Antisemit reinster Couleur.«⁸ So zutreffend diese Einschätzungen sind, so bleibt als Überschuss doch leicht der Eindruck zurück, als ob die Burschenschaftler in eine Tradition des völkischen Antisemitismus gehörten, die von ihnen bruchlos bis in die Gegenwart reicht. Solch ein Eindruck ist in dieser Form jedoch irreführend. Durch eine mangelhafte Einordnung in den geschichtlichen Gesamtverlauf werden derart weder die liberalen Projektionen noch die Kritikerinnen und Kritiker des Frühantisemitismus der Spezifik jener ausgesprochen kurzen Periode gerecht, die ungefähr nur die Zeit von 1814 bis 1819 umspannt. Denn jenes ursprünglich völkische Denken entsteht erst, als nach 1814 die Hoffnungen enttäuscht werden, dass die Befreiungskriege ein befreites und geeintes Deutschland herbeiführen würden. Denn erst daraufhin wird im jungen völkischen Liberalismus die sprachliche Definition des deutschen Volkes durch Vorstellungen von >Blutsbanden< erweitert.⁹ Auf den abrupten Aufstieg folgt der rasche Fall. Nach der Zerschlagung der jungen völkischen Bewegung 1819 infolge der Karlsbader Beschlüsse mischen sich 1832 und 1848 bereits verstärkt wahrhaft demokratische Elemente in die Bewegung für die nationale Einheit; und die Hochphase des völkischen Elements reicht vor der Errichtung des Kaiserreichs aus den benannten Gründen tatsächlich über die Zeit von 1814 bis 1819 nicht hinaus.¹⁰

Angesichts dessen ist die liberale Fraktion auf der einen Seite blind gegen die tief greifenden Mängel im Politik- und Demokratieverständnis der frühen Nationalisten; und die progressiven Verteidiger Hegels missachten auf der anderen Seite, dass diese völkische Hochphase eine kurze Ausnahmepériode ist, die *in* die demokratische Tradition in den deutschen Staaten gehört und die keine direkte personelle Kontinuität zu dem späteren völkischen Antisemitismus aufweist. Genauer gesagt wird Letzteres zu selten explizit. Weniger als Mittel des politischen Kampfes der deutschen Patrioten denn als gesellschaftlicher Antisemitismus eines national unemanzipierten deutschen Bürgertums, der sich auf die bürgerlichen Ideologien einer überlegenen angeborenen Persönlichkeit und des Geniekults stützt, leben seit 1819 die biologistischen, anthropologisierenden und natu-

Schrift veröffentlicht« hatte. Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, Anm., S. 307. Zu Hook verweist Avineri auf KAUFMANN, *Political Philosophy*, S. 104.

⁸ BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 229.

⁹ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 366f.

¹⁰ Zu möglichen Gegensätzen zwischen der Burschenschaftsbewegung und liberalen Überlegungen jenseits der Judenfeindschaft bei Fries vgl. etwa HUBMANN, *Sittlichkeit und Recht*, S. 127ff., 137, 139 u. 147–152ff., jeweils samt Fußnoten.

ralisierenden Elemente im deutschen Antisemitismus fort. Deshalb und im Einklang mit ihrer Funktion für die Kompensation der verweigernden nationalen Befreiung gehören diese besagten völkischen Versatzstücke in die deutsche Tradition der antisemitischen Rasselehre. Sie werden mit dem zeitgleich fortbestehenden liberalen Antisemitismus noch nicht eng amalgamiert. So legen zumindest die Darstellungen Arendts und Grabs es nahe.¹¹

Abgesehen von dem leicht verzerrten Gesamtbild, das Avineri vor diesem Hintergrund zeichnet, präsentiert er Hegel in seiner Verteidigung zudem in einem zu weitgehenden Maße als Pluralisten. Herbert Schnädelbach kann demgegenüber bereits daran anschließen, dass in der fundierten Hegelforschung die Hegemonie der liberalen Angriffe inzwischen überwunden ist. Des Weiteren kann er darauf Gewinn bringend aufbauen. Obgleich Schnädelbach die liberalen Projektionen ebenfalls fundiert abwehrt, integriert er in seine differenzierte Analyse ebenso eine deutliche Kritik an Hegels Opportunismus gegenüber der preußischen Regierung. Schnädelbach liefert dadurch wichtige Kontrastierungen und Ergänzungen. In Schnädelbachs Buch zu *Hegels praktischer Philosophie* bleibt bei dem zentralen Konflikt um Fries dessen Frühantisemitismus allerdings außen vor.

Aus Raumgründen können die geschichtlichen Bestimmungen des exakten Begriffs des Frühantisemitismus sowie zum historischen Kontext der Entstehung der *Rechtslehre* hier in dem wünschenswerten Detailreichtum nicht ausgebreitet werden.¹² Für eine solche Darstellung sollte mit einer Betrachtung begonnen werden, die das Verhältnis untersucht, in dem die europäischen Juden bis ins späte 18. Jahrhundert zum Staat stehen. Dabei wären die Rolle einzelner jüdischer Persönlichkeiten und der Übergang von den Phänomenen der Hofjuden zu den Staatsbankiers nachzuzeichnen. Dadurch könnte der Realitätsbezug in den Angriffen der liberalen Frühantisemiten ebenso wie deren häufiges Fehlen thematisch werden. Anschließend wäre nachzuzeichnen, wie die völkische Verbundenheit, die Deutsch-

¹¹ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 375.

¹² Die detaillierten Ergebnisse des vorliegenden Dissertationsprojekts zu einem historisch konkreten Begriff des Frühantisemitismus der Zeit von 1814-20, die ich vielleicht bei Zeiten anderenorts veröffentlichen werde, bauen speziell auf den historischen Untersuchungen von Arendt, Grab und Katz auf und werden durch die Zuhilfenahme der sich ergänzenden Ausführungen der Hegelforscher Avineri und Schnädelbach erweitert. Zu einer etwas ausführlicheren Darstellung vgl. speziell: MEYFELD, *Hegels Position zur jüdischen Emanzipation* [2009], (Kurz: *Jüdische Emanzipation*), in: Christine ZUNKE (Hrsg.), *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2010*, Oldenburg 2011.

tümelei und die Juden- und Fremdenfeindschaft der liberalen Patrioten mittelbar aus den Erfahrungen nach den Befreiungskriegen und weiteren Bedingungen hervorgehen. Die widersprüchliche Situation, dass die völkischen Liberalen Liberale sind, obwohl sie einem illiberalen Politikverständnis anhängen, das den Zielen eines bürgerlichen, demokratischen und freiheitlichen Rechtsstaates zuwiderläuft, könnte so erklärt werden.

2.3 Der >Geist des Judentums< in Hegels Schrift zum Geist des Christentums und das Fehlen eines >jüdischen Volksgeistes<

Es gehört zu dem Bemerkenswerten an den antiken nordafrikanischen, südeuropäischen und vorderasiatischen Kulturen, dass zwischen ihnen ein erheblicher kultureller Austausch stattfindet. Die antiken Sitten und Gesetze, Mythen und Gebräuche, Fertigkeiten, Handwerke und Gewerbe, Religionen und Kulturen sowie Künste und Wissenschaften inspirieren einander in der gesamten damals bekannten Welt. Auch weil diese Teilbereiche sich im Verlauf der Antike erst sehr langsam voneinander zu scheiden beginnen, wird zu der Zeit dies überregionale Ineinanderschmelzen befördert. Als etwa Ovid ungefähr im Jahre Eins unserer Zeitrechnung die *Metamorphosen* verfasst und dabei seine Gestalt jener mythischen Schöpfungsgeschichte erzählt, nach der die Gegenwart als Abfall aus einem »goldenen Zeitalter« entsteht, spielen Momente des Mythos, der Religion und der Kunst ineinander, die am wenigsten allein römische Ursprünge haben.¹

Diesem Faktum des kulturellen Austauschs in der Antike, bei dem neben vielen Anderen auch Juden und jüdische Gelehrte beteiligt sind, versucht Hegel in der *Rechtslehre* durch die folgenden dürren Worte gerecht zu werden:

»Aus diesem Verluste seiner selbst und seiner Welt und dem unendlichen Schmerz desselben, als dessen Volk das *israelitische* bereit gehalten war, erfährt der [...] Geist [...] die Versöhnung [...], welche dem nordischen Prinzip der *germanischen Völker* zu vollführen übertragen wird.«²

Nach dieser Konstruktion hat das »*israelitische*« Volk als eine vermittelnde Instanz Anteil an den verschiedenen Entfaltungen, die der

¹ Vgl. OVID, *Verwandlungen*, Leipzig 1968, speziell S. 3ff.

² HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280f.

»Geist« in der Antike annimmt.³ In dieser Weise ist in der *Rechtslehre* zumindest implizit auch von einem »jüdischen Volksgeist« die Rede. Beinahe alle Momente, die der »Geist« in den antiken »Reichen« Hegels sich gibt, stehen demnach mit dem »jüdischen Volksgeist« als Vermittlungsinstanz in Verbindung.⁴

»Schon in seiner Antrittsvorlesung in Heidelberg hatte Hegel der Hoffnung Ausdruck gegeben, die er dann später in seiner Berliner Antrittsrede noch ausführlicher darlegte, daß nach den Wirren des Krieges und der Revolution die Philosophie in Deutschland schließlich wieder zu Ehren kommen würde und daß nun die Deutschen, wie einst die Juden der Antike, mit der Bewahrung des geistigen Erbes betraut würden.«⁵

Im Hinblick auf die Jahrhunderte, die auf die Antike folgen, ist diese Sicht ebenfalls relevant. Diese Konstruktion Hegels, der tatsächliche kulturelle Austausch in der Geschichte und die realen Eigentümlichkeiten des Judentums lassen es deshalb unsinnig erscheinen für die geschichtsphilosophische Einteilung das antike Judentum schlicht dem orientalischen Reich zu subsumieren und nicht auch einen »jüdischen Volksgeist« vom orientalischen zu unterscheiden.

Für die philosophische Perspektive Hegels sind hier in erster Linie die Bedeutung des Gesetzes und der Monotheismus als Eigentümlichkeiten des antiken Judentums hervorzuheben.

Das Gesetz ist für Hegel die sittliche Institution, durch die in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* das abstrakte Recht des Anfangs und der gesetzlich konstituierte Staat des Abschlusses verbunden sind. In der konstitutionellen Monarchie seien diese Bestimmungen verwirklicht.⁶ Mit dem Begriff des Gesetzes verschafft Hegel dem Selbstbewusstsein der bürgerlichen Moderne Geltung und mit ihm rückt er seinen Gegnern unter den Völkischen wie der Restauration zu Leibe. Denn der Hass gegen das Gesetz sei das Schibboleth, das deren Bigotterie, Gedankenlosigkeit und Fanatismus bekunde und ersichtlich mache.⁷ Die ausschlaggebende sittliche Kategorie des Gesetzes wird in der Antike, außer im Imperium Romanum, speziell

³ Vgl. ebd. HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280f.

⁴ Vgl. ebd. HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280f. Vgl. zu der Wandlung, die Hegel mit den Ausdrücken »Welt« und »Reich« unternimmt, etwa die Fußnote 1, S. 75, 15, S. 80.

⁵ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 144. Avineri stützt sich dabei auf Rosenkranz und Haym. Vgl. die Fußnote 30, S. 134.

⁶ Vgl. etwa HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, Anm., S. 226f. Vgl. etwa die Fußnoten 8, S. 78, 12, S. 98.

⁷ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Fußnote, S. 204 u. Vorrede, S. 10f.

im Judentum entfaltet.⁸ Gegenüber dem Imperium Romanum fällt im antiken Judentum dem Gesetz sogar eine größere sittliche Kraft zu, denn in Judäa spielt das Gesetz selbst habituell für die kulturelle und religiöse Reproduktion eine zentrale Rolle. Es steht dort zudem in einer engeren Verbindung zu Gott; und das Gesetz ist somit insgesamt für die Totalität der Gesellschaft Judäas sittlich konstitutiv. Verglichen damit ist das Gesetz in einem dermaßen umfassenden sittlichen Sinn im Römischen Reich für die Mehrzahl von dessen Untertanen nicht bedeutend.

Mit dem Aufkommen, der Ausbreitung und der Ausformung des Monotheismus wird durch das Judentum des Weiteren für die Erkenntnis des Absoluten ein entscheidender Fortschritt erzielt. In dem Bilderverbot und dem Monotheismus des antiken Judentums kommen einige Bestimmungen des Absoluten zu ihrem Ausdruck, welche unabhängig davon im antiken Griechenland ca. 500 Jahre vor unserer Zeitrechnung als philosophische Einsichten ans Tageslicht treten – dort zu der Zeit in einer Weise, die weitgehend unreligiös ist, d. h. genauer, die die göttlichen, religiösen und mythischen Elemente und den Begriff des *Seins* nebeneinander stellt, statt sie zu identifizieren. Beides begegnet sich erst sehr viel später: Die philosophischen Erkenntnisse der griechischen Antike werden erst durch den Neuplatonismus, die Scholastik und den Katholizismus für das mittlere und spätere Christentum theologisch fruchtbar gemacht.

Bei dem Versuch des Parmenides, das Sein dadurch zu bestimmen, dass er es radikal vom Nichtsein trennt, gelangt er bereits zu einer Reihe von Argumenten, die strukturell zur Bestimmung des Absoluten gehören. Da jede Grenze, jede Beschränkung, jedes Entstehen oder Vergehen, jeder Mangel oder jegliche andere Gestalt der Negation ein Nichtsein impliziert, wird das Sein für Parmenides zum unendlichen, vollendeten, unvergänglichen und vollkommenen Sein.⁹ Es wird

⁸ Das Gesetz, von dem hier die Rede ist, ist selbstverständlich noch nicht das moderne bürgerliche; und es kann hier deshalb auch nur als Vorform und nach seiner Ähnlichkeit berücksichtigt werden.

⁹ »Andererseits ist es unbeweglich/ unveränderlich in den Grenzen gewaltiger Fesseln, ohne Anfang, ohne Aufhören, da Entstehung und Zerstörung in weiteste Ferne verschlagen worden sind: verstoßen hat sie die wahre Verlässlichkeit. Als ein selbes und im selben verharrend und für sich selbst befindet es sich und verbleibt in dieser Weise fest am selben Ort. Denn die mächtige Unentrinnbarkeit hält es in den Fesseln der Grenze, die es ringsum einschließt; weshalb es nicht erlaubt ist, daß das Seiende unvollendet wäre. Denn es ist nicht in irgendwelcher Hinsicht mangelhaft – wäre es dies, so würde es ihm an allem mangeln.«,

PARMENIDES, *Über das Sein*, Stuttgart 1981, S. 13, DIELS/ KRANZ, 28 B 8.

derart bereits zum *absoluten Sein*, das in dieser Hinsicht ununterschieden ist vom späteren Begriff des *Seins des Absoluten* –, wie ihn der Sache nach noch Descartes verwendet.¹⁰

Das Bild der Kugel, das Parmenides als Bild gänzlicher Vollkommenheit für das Sein verwendet, wird schließlich in unumstößlich konsequenter Manier von Melissos kritisiert.¹¹ Denn die Kugel als räumlich-anschauliches Objekt impliziert einen Raum außerhalb ihrer, einen Raum also, in dem die Kugel *nicht ist*. Das Bild der Kugel setzt demnach das Sein des Nichtseins voraus, was von den Eleaten (von Parmenides und Melissos gleichermaßen) prinzipiell bekämpft wird. Deshalb denkt Melissos gegenüber Parmenides das Sein nicht nur als zeitlich, sondern auch als räumlich unbegrenzt und unendlich:

»3. Sondern gleich wie es immerdar *ist*, so muß es auch der Größe nach immerdar unendlich sein.

4. Nichts, was Anfang und Ende hat, ist ewig und unendlich.

5. Wäre es nicht eines, so wird es gegen ein anderes eine Grenze bilden.

6. Denn falls es unendlich (grenzenlos) wäre, wäre es eins.

[...]

9. Angenommen also, es sei überhaupt, so muß es eins sein.

Ist es aber eins, so darf es keinen Körper besitzen.«¹²

Die Negation des anschaulichen Vorstellens des Absoluten, für die Melissos hier der Sache nach fundiert argumentiert, erlangt seinen angemessenen Ausdruck im Bilderverbot des Judentums, obwohl sich in diesem Fall beide Auffassungen höchstwahrscheinlich nicht befruchtet haben.

Gegenüber der *Rechtslehre*, in der Hegel explizit von keinem >jüdischen Reich< und keinem >jüdischen Volksgeist< ausgeht, bestimmt er in seiner *Philosophie der Religion* und in seiner *Geschichtsphilosophie* das antike Judentum vor diesem Hintergrund als eine »Religion der Erhabenheit«:¹³

¹⁰ »Unter dem Namen >Gott< verstehe ich eine Substanz, die unendlich, unabhängig, allwissend und allmächtig ist«, René DESCARTES, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* [1641], Hamburg 1993, S. 41.

¹¹ »Da es andererseits eine letzte Grenze gibt, ist es allseits vollendet, gleich der Masse einer wohlgerundeten Kugel«, PARMENIDES, *Über das Sein*, S. 13, DIELS/ KRANZ, 28 B 8.

¹² MELISSOS aus Samos, *Über die Natur oder über das Seiende*, in: Wilhelm CAPELLE (Hrsg.), *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1968, S. 53ff.

¹³ Vgl. BRUMLIK, S. 233. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 242.

»Hegels letzte Theorie des Judentums, die er unter dem Rubrum einer >Religion der Erhabenheit< entwickelte, sieht die >welt-historische Bedeutung< des jüdischen Volkes zunächst darin, Vorstufe jenes Höheren gewesen zu sein, in dem der Geist zum absoluten Selbstbewußtsein gekommen sei«.¹⁴

Mit der Benennung des Judentums als einer >Religion der Erhabenheit< schließt Hegel in diesem Aspekt direkt an Kant an. Kant schreibt:

»Vielleicht giebt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildniß machen, noch irgend ein Gleichniß, weder dessen, was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist u.s.w. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit andern Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt. Eben dasselbe gilt auch von der Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage zur Moralität in uns. Es ist eine ganz irrende Besorgniß, daß, wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdann keine andere als kalte, leblose Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt«.¹⁵

Dass Kant an dieser Stelle das jüdische Bilderverbot und das »moralische Gesetz« in einem solch weitgehenden Ausmaß miteinander identifiziert, wirft seither weite Schatten.¹⁶ Das dunkle Licht jenes

¹⁴ BRUMLIK, S. 233. Brumlik zitiert HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 388. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 242.

¹⁵ KANT, *Kritik der Urtheilskraft* [1790], (Kurz: *K.d.U.*), in: Werke 5, § 29, Anm., S. 274.

¹⁶ Vgl. ebd. Dieser Aspekt ist ausschlaggebend für alle Betrachtungen, die die Nähe der Philosophie Kants zum Judentum ins Auge fassen. Diese Bestimmung wird oft auch zur Schnittstelle für all jene, die die bürgerliche Moderne mit dem jüdischen Gesetzesbegriff kurzschließen möchten. Dass diese Sichtweisen sich als historisch unpräzise diskreditieren, trifft dabei auf deren antisemitische ebenso wie auf deren philosemitische Variante zu.

Das Gegenteil eines historisch präzisen Gesetzesbegriffs ist dessen metaphysische Überhöhung. Die ästhetische Ironie Kafkas verwendet eine solche metaphysische Aura des >Gesetzes<, um beim Lesen Beklemmungen zu induzieren. Derrida stellt deshalb zu Recht die Beziehung zwischen Kafka, Kant und dem Judentum her. Vgl. Jacques DERRIDA, *Préjuges, Vor dem Gesetz*, (Kurz: *Préjuges*), Wien 1999; dort mit direktem Bezug auf Lyotards »Pragmatik des Judentums« – zwar wie meist dunkel und interpretationsbedürftig, allerdings besonders bündig auf den S. 41–47. Kritisches Denken

Schattens beleuchtet auch viele der Stellen, in denen speziell der junge Hegel besonders abfällige Worte für das Judentum findet.¹⁷ Es gilt allerdings zu berücksichtigen, dass Hegels Intention auf das Judentum in erster Linie das philosophische Interesse an ihm und nie das politische Interesse gegen die zu ihm gehörenden Menschen ist und dass sein Ton mit der Zeit sanfter wird. Der Ausdruck der »Religion der Erhabenheit« ist hierfür zentral.¹⁸ Micha Brumlik hat dazu entscheidende Einsichten geliefert.¹⁹

Speziell gilt es zu berücksichtigen, dass Hegels Haltung zum Judentum erheblichen Schwankungen unterliegt. Die Elemente eines volkstümlichen, idiosynkratischen und habituellen Judenhasses, die sich beim frühen Hegel insbesondere in seiner Wortwahl nachweisen lassen, verschwinden mit der Zeit praktisch vollständig.²⁰ Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass das, was Hegel auf der Grundlage seiner jeweiligen philosophischen Überlegungen inhaltlich am Judentum auszusetzen hat, in kein direktes Verhältnis zu seiner Wortwahl tritt. So enthält beispielsweise Hegels Text zur *Verfassung Deutschlands*, der von ihm ebenfalls nicht veröffentlicht wird, zum Abschluss in einem Nebensatz einen heftigen idiosynkratischen Angriff gegen die »jüdische Nation«:²¹

»Wenn die gesellige Natur des Menschen einmal ist gestört und gezwungen worden, sich in Eigenthümlichkeiten zu werfen, so kommt eine so tiefe Verkehrtheit in sie, daß sie ihre Krafft jezt auf diese Entzweigung von andern verwendet, und in der Behauptung ihrer Absonderung bis zum Wahnsinn fortgeht; denn der Wahnsinn ist nichts anders, als die vollendete Absonderung des Einzelnen von seinem Geschlecht, und wenn die deutsche Nation nicht fähig ist, ihre Hartnäckigkeit an dem Besondern bis zum Wahnsinn der jüdischen Nation zu steigern, dieser mit andern zu Geselligkeit und Gemeinschaftlichkeit unvereinbaren Nation, wenn sie nicht zu dieser Verruchtheit der Absonderung zu

sollte allerdings den von Kafka erzählten Albtraum von der Ahistorizität der bürgerlichen Gesellschaft sowie von der geschichtslosen Ewigkeit der Herrschaft und des Gesetzes nicht mit deren Wahrheit verwechseln.

¹⁷ Vgl. HEGEL, *Geist des Christentums*, S. 274ff. Vgl. HENTGES, *Schattenseiten*, S. 129ff. Vgl. KATZ, *Frühantisemitismus*, S. 146.

¹⁸ Vgl. speziell BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 243ff.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Vgl. auch HUBMANN, *Sittlichkeit und Recht*, S. 134 samt Fußnote.

²¹ Vgl. HEGEL, *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands* [1799–1803], (Kurz: *Verfassungsschrift*), in: Manfred BAUM u. Kurt Rainer MEIST (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Hamburg 1998, Jenaer Entwürfe und Ausarbeitungen (1801), S. 157f. Vgl. die folgende Fußnote 22, S. 49.

morden und sich [morden] zu lassen bis der Staat zertrümmert ist, kommen kan, so ist das Besondere und Vorrecht, und Vorzug, so was innig persönliches, daß der Begriff und die Einsicht der Nothwendigkeit viel zu schwach ist, um aufs Handeln selbst zu wirken«. ²²

Die in ihrer Wortwahl übertrieben heftige Anfeindung der »jüdischen Nation«, die hier nichts außer dem Vorurteil enthält, nach dem den Juden ein allgemeiner >Menschenhass< zu Eigen sei, der ihnen die »Geselligkeit und Gemeinschaftlichkeit« mit anderen Menschen und Nationen unmöglich mache, steht hier in einem eigentümlichen Missverhältnis zu dem Grundzug der Argumentation des Gesamttextes der *Verfassungsschrift*. ²³ Denn die ahistorische und undifferenzierte Vermengung von staats-theoretischen, moralphilosophischen und religionsphilosophischen Überlegungen, die die antijüdischen Argumentationen in den frühen Schriften Hegels sonst charakterisiert, ist in der *Verfassungsschrift* prinzipiell bereits aufgegeben. Die für den Themenkomplex entscheidende Einsicht von einer erfordernten Trennung von Kirche und Staat ist für diese Schrift vielmehr leitend.

Die gesamte Schrift dient zudem nirgends der Absicht, Politik gegen die Juden zu betreiben; und selbst das obige Zitat bezweckt lediglich den Aufruf, dass die Deutschen den Anschluss an die modernen Entwicklungen nicht verpassen und sie sich von den anderen Nationen nicht absondern sollen. Die Argumentation der *Verfassungsschrift* weist in ihren wesentlichen Oppositionen und Bestandteilen sogar eine große Nähe zu Hegels späteren politischen projüdischen Überzeugungen aus der *Rechtslehre* auf. Um so auffälliger ist die Hässlichkeit des Tons, in dem Hegel hier das virulente frühantisemitische Vorurteil vom jüdischen >Menschenhass< wiederholt. In den anschließenden Jahren wird Hegel auch seine Sprache erheblich abmildern.

Was Kant betrifft, so fällt auf, dass Hegel zumeist, wenn er das Judentum kritisiert, in seiner Kritik sachlich mit derjenigen übereinstimmt, die er an Kant übt – er im Ton jedoch weit derber, abwertender und abfälliger auftritt. Sprachlich wie inhaltlich lassen sich in diesen Fällen die Kontinuitäten zu dem Denken des jungen Hegel nachzeichnen.

Hegel bleibt dem Kern seiner Interpretation des Judentums bis in seine späte *Geschichtsphilosophie* treu, nach dem das Judentum auf derselben einfachen Negation zwischen dem >Geistigen< und der

²² HEGEL, *Verfassungsschrift*, S. 157f.

²³ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Verfassungsschrift*, S. 157f.

>Natur<, zwischen der Unendlichkeit und der Endlichkeit, wie bei Kant fußt. In der *Geschichtsphilosophie* heißt es dazu:

»Das andere zum persischen Reiche im weiteren Verlande gehörende Volk dieser Küste ist das jüdische [...], dessen Prinzip dem eben dargestellten [dem phönizischen, D. M.] geradezu gegenübersteht [...]. Wenn das Geistige im phönizischen Volke noch durch die Naturseite beschränkt war, so zeigt es sich dagegen bei den Juden vollkommen gereinigt; das reine Produkt des Denkens, das Sichdenken kommt zum Bewußtsein, und das Geistige entwickelt sich in seiner extremen Bestimmtheit gegen die Natur und gegen die Einheit mit derselben.«²⁴

Die angestrebte dialektische »Einheit« zwischen dem Geistigen und der Natur liefert hier deutlich den Maßstab der Beurteilung.²⁵ So wie Hegel sich philosophiegeschichtlich zu Kant eindeutig als Vorgänger und Voraussetzung bekennt, so erkennt seine dialektische Geschichtsphilosophie in diesem Moment die »welthistorische Bedeutung« des jüdischen Volkes.²⁶

Die »Bestimmung der Zucht in sich selbst, des Schmerzes seiner eigenen Nichtigkeit, des eigenen Elendes, der Sehnsucht über diesen Zustand des Innern hinaus [...] gibt dem *jüdischen Volke* seine welthistorische Bedeutung und Wichtigkeit, denn aus ihr ist das Höhere aufgegangen, daß der Geist zum absoluten Selbstbewußtsein gekommen ist, indem er sich aus dem Anderssein, welches seine Entzweiung und Schmerz ist, in sich selbst reflektiert.«²⁷

Jene theologischen und geschichtlichen Interpretationen Hegels wirken zwar philosophisch sehr interessant, sie bleiben aber, insofern sie auf Hegels modernen dialektischen Kategorien angewiesen sind, prinzipiell äußerlich sowie inhaltlich höchst problematisch. Jene Konstruktion enthält zudem eine Abwertung des Judentums, die aus heutiger Sicht genauso wenig ernst zu nehmen ist, wie das dialektisch geschichtsphilosophische Gesamtkonzept, dem sie entstammt. Denn jenes Konzept möchte, dass das Judentum lediglich eine mangelhafte Vorform zu der späteren dialektischen Vervollkommenung im Christentum und im Protestantismus bildet. Aber nur, wer – im Einklang mit dieser Schwäche bei Hegel – meint, dass das Christentum, der Katholizismus und der Protestantismus dialektische Weltanschauungen im Hegelschen Sinn und in zunehmender Steigerung seien,

²⁴ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 241.

²⁵ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 241.

²⁶ Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 388.

²⁷ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 388.

kann jene Ansichten zum Ausgangspunkt für die Kritik oder für die weitere Erkenntnissuche wählen. Micha Brumlik skizziert mit Blick auf die dazugehörigen Forschungsdebatten, allerdings mit wesentlich anderen Pointierungen, die entsprechende Problematik wie folgt:

»An der Frage, ob Hegel in seiner Religionsphilosophie [...] dachte, daß der Inhalt seiner Philosophie mit dem Christentum zusammenfalle, [...] entscheidet sich die Plausibilität seiner Theorie des Judentums. [...] Am Judentum erweise sich Hegels >Unvermögen, den Glauben an den totalen Ausstand des Heils nachzuvollziehen<. Dieser kritisch gegen Hegel gewendete Blick wird in dem Augenblick blind, in dem Hegels Versuch, freiheitliche, neuzeitliche Subjektivität als Inhalt des Christentums zu denken, als gelungen akzeptiert und etwa beglaubigt wird, daß christlicher Glaube >die dialektische Erscheinung der Wahrheit Gottes unter der Form der Ichheit< sei. Im Umkehrschluß gälte dann, daß alle anderen Religionen dieses Telos nicht erreicht hätten.«²⁸

Durch Brumliks eigene Interpretation von Hegels Theorie des Judentums, bei der er seiner eigenen problematischen Interpretation des selbst höchst fragwürdigen Kapitels zu Herrschaft und Knechtschaft aus der *Phänomenologie* die zentrale Bedeutung zuweist, sind seine weiteren Konklusionen leider weniger hilfreich.

Wie benannt, behält Hegel seine Interpretation des Judentums von den frühen Frankfurter Jahren (1797-1800) bis zu seiner späten Berliner Periode (1818-1831) bei. Dennoch ändert sich im Verlauf der Zeit insbesondere, was die Einschätzungen dessen betrifft, einiges: Eine radikale Umkehrung tritt durch die aufkommende Dialektik ein. So kehrt durch sie auch die Beurteilung der Negativität sich vollends um. Die Negativität wird nun als wesentliches Moment gewürdigt und anerkannt. Dieser Umstand schlägt sich speziell in den benannten späten geschichtsphilosophischen Würdigungen des Judentums nieder.

Zweitens beschränkt Hegel seine Sicht später im Wesentlichen auf das antike Judäa; und er interessiert sich für die späteren und modernen Entwicklungen des Judentums im Grunde nicht. Dieser Aspekt fächert sich in weitere auf:

Während Hegel damit dem zeitgenössischen und modernen Judentum mit einem gewissen Desinteresse und einer entsprechenden

²⁸ BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 244. Vgl. unten die Fußnote 19, S. 113. Brumlik zitiert Michael THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, S. 368 u. Ulrich BARTH, *Die Christologie Emanuel Hirschs*, Berlin/ New York 1992, S. 632.

Borniertheit und Ignoranz begegnet, liegt darin keine Bosheit. Rechtsphilosophisch sieht Hegels reife Position die moderne Sittlichkeit wesentlich durch das junge bürgerliche Rechtsdenken geprägt. Das Rechtsdenken ist für ihn ebenso sehr mit jedweder Religion und Konfession vereinbar, solange sie nicht fanatisch werden, wie ihre spezifischen Inhalte der Kraft jener modernen Form der Sittlichkeit gegenüber bloß akzidentell bleiben. Hegel erwartet vom Judentum allein schon aufgrund der notwendigen Abstraktheit der Rechtsbestimmungen keinen besonderen Beitrag; umgekehrt geht Hegel aber, anders als die meisten seiner Zeitgenossen, ganz selbstverständlich davon aus, dass die Juden, wie alle anderen auch, zu nützlichen Gliedern der modernen Sittlichkeit werden können. Die jüdische Religion wird für ihn, wie jede andere Religion und Konfession, mit Blick auf die neue moderne Sittlichkeit des Staates zu einer Privatangelegenheit.

In wissenschaftstheoretischer Sicht übersteigen die avancierten dialektischen Einsichten Hegels die metaphysischen Erkenntniskräfte, die zu seiner Zeit jede Theologie zur Erleuchtung über das Absolute bietet, woraus sich sein allgemeines Desinteresse an allen zeitgenössischen *frommen* Vorstellungen des Absoluten erklärt.

Anders als in den Äußerungen aus der Frankfurter Zeit, in denen Hegel einen »Geist des Judentums« charakterisieren möchte und aus dem er daraufhin überhistorische Eigenheiten ableitet, thematisiert der späte Hegel demnach ausschließlich das Judentum der Antike und er behandelt es insofern als eine abgeschlossene historische Erscheinung, ohne zwangsläufige Auswirkungen für seine jüdischen Zeitgenossen daraus abzuleiten.²⁹ Der späte Hegel zieht aus seiner Theorie des Judentums keine Konsequenzen mehr für die Gegenwart. Es entfällt damit auch der fatale politisierende Ton in den Interpretationen. Was die Sprache betrifft, so treten später an die Stelle der Giftigkeit, der Geringschätzung und der Idiosynkrasie sogar die Würdigung und die Anerkennung des Judentums und seiner Leistungen.

Demgegenüber spricht der junge Hegel in seiner Frankfurter Zeit eine frühantisemitische Sprache, die er auf der Grundlage von philosophischen Überlegungen verwendet, die selbst in die Zusammenhänge des Frühantisemitismus zählen. Es überwiegen zwar erstens das Bestreben am rationalen Erklären und zweitens das Interesse an dem Judentum. Drittens ist der junge Hegel jener Zeit politisch nicht judenfeindlich aktiv und er veröffentlicht diesbezüglich keine Texte

²⁹ Vgl. HEGEL, *Geist des Christentums*, S. 274f.

oder Pamphlete. Dennoch orientiert er sich bereits an den modernen bürgerlichen Idealen; und er beschreibt seinerzeit die Juden und das Judentum in giftigen Worten als dessen Gegenteil. In jener Phase neigt Hegel zudem zum Fetischisieren des Konkreten und bevorzugt schwammige Begriffe wie den der Versöhnung. Sein Wirken jener Periode muss deshalb innerhalb der Zusammenhänge des Frühantisemitismus und der Romantik gesehen werden. Eine besondere Bedeutung fällt hier der politischen Interpretation von undialektischen Begriffen vom Unendlichen zu. Dies gilt es, für die Skizze jener Zusammenhänge zu berücksichtigen:

Die einfache Entgegensetzung birgt die Gefahr, sich für eine ihrer Seiten zu entscheiden und ihr Herrschen über die andere zu fordern. Das noch undialektische Denken des jungen Hegel in seiner Frankfurter Zeit erkennt in Kants Philosophie, dass darin das Verhältnis, durch das das Geistige und die Natur, das Allgemeine und das Besondere ebenso wie die Unendlichkeit und die Endlichkeit gefasst werden sollen, eines der einfachen Negation bleibt. Hegel betreibt zu dieser Zeit außerdem bereits die Parallelführung, in der er sein Bild des Judentums mit jenen Inhalten der Philosophie Kants eng führt. Er ist hier aber noch nicht auf dem Weg und noch nicht in der Lage die »Entgegensetzung« von »Begriff« und »Wirklichem«, von Allgemeinem und Besonderem, zu überwinden und ihre »Vereinigung« dialektisch zu bewerkstelligen.³⁰ So erkennt Hegel zwar, dass die einfache Negation bei Kant zur Forderung der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere führt; er kann ihr in jener Frankfurter Periode aber selbst nur die Umkehrung der Bewertung jener einfachen Negation entgegenhalten. Er schlägt sich folglich auf die Seite des Besonderen. Die philosophischen Spekulationen Hegels, die zunächst in den Gebieten der Theologie und der Metaphysik anzusiedeln sind, insofern sie die Verhältnisse des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Besonderen, untersuchen, führen schließlich zu den analogen moral- und rechtsphilosophischen Ergebnissen für die Begriffe der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Herrschaft. Der Hegel der Frankfurter Zeit sieht in dem politischen Gesetz der realen Herrschaft, in dem moralischen Gesetz Kants und in dem Gesetz Gottes des Judentums demnach das gleiche Prinzip einer gewalttätigen Abstraktion wirken, das unterdrückend gegen die Besonderheiten der Menschen gerichtet ist.

Der junge Hegel bestimmt das Recht als Gewalt – gerade, weil es ein Allgemeines ist –, wohingegen Kant durch die Allgemeinheit des Rechts die Heteronomie der Herrschaft vermeiden will. Die Geltung

³⁰ Vgl. HEGEL, *Geist des Christentums*, S. 321.

des Rechts bedeutet insbesondere dadurch die Beherrschung der Individuen, dass es aus der bloß einfachen Negation der Besonderheiten gewonnen wird. Dies sei bei Kant ebenso wie im Judentum der Fall.

Indem das Recht bei Kant in einfacher Entgegensetzung zu den individuellen Bestimmtheiten steht, ist es zu den Individuen das Andere und Negative. Die Menschen kommen demzufolge darin nicht vor, was bedeutet, dass das Recht gegenüber den Subjekten heteronom bleibt. Nach Hegel werden die Subjekte, wenn sie solch einem Recht untergeordnet werden, von ihm wie von einer fremden Gewalt beherrscht. Das Recht ist bei Kant gemäß der Analyse, die der junge Hegel in *Der Geist des Christentums* liefert, eine heteronome Macht; jede Rechtlichkeit bedeute, weil sie Rechtlichkeit ist, die Unterwerfung der Menschen durch Gewalt.³¹

³¹ Vgl. MEYFELD, *Antisemitismus und Kantkritik*, S. 40. Der nächste Abschnitt fährt dort dann wie folgt fort:

»Diese richtige Kantkritik führt Hegel jedoch parallel zu dem ersten Teil der gesamten Schrift; und dieser erste Teil trägt die Überschrift: *Der Geist des Judentums*. In ihm fügt Hegel mit jedem Absatz neue antisemitische Sujets aneinander. In einer stark verkürzenden Zusammenführung dieser Konstruktion komme ich dazu, dass der junge Hegel an Kant kritisiert, dass Kant dem »jüdische[n] Prinzip der Entgegensetzung« verfallen sei. Statt auf Begriffe, Abstraktion und Negativität, die allesamt jüdisch seien, komme es auf die *Wirklichkeit*, die *Versöhnung*, die *Liebe* und das *Leben* an.

Auch in der *Rechtslehre* des späten Hegel klingen einige Bestimmungen nach Antisemitismen und einem Verständnis des Staates als Volksgemeinschaft: Die jüdische Religion sei mangelhaft und müsse erst ins Christentum und dann in den *Staat* aufgehoben werden; zudem müsse die Vermittlung des Gegensatzes von allgemeinem und besonderem Interesse nach wie vor als *Versöhnung* erfolgen und das in einem *Staat*, der auch noch in der *Rechtslehre* als *Organismus* aufgefasst wird.

Zu einem entscheidenden Bruch gehört dagegen, dass der späte Hegel die Negation, bzw. die begriffliche Entgegensetzung, nicht mehr als jüdisch diffamiert, sondern sie zum Prinzip seiner Philosophie macht. Die Negation entfaltet nun als Negation der Negation die Momente des Begriffs des Rechts. Kants Entgegensetzung von Besonderem und Allgemeinem wird zwar als einfache kritisiert, in ihrem Aufheben aber zugleich als notwendiges Moment bewahrt: Das »Moment der *Bestimmung*«, das zweite Moment, »ist ebenso *Negativität*, Aufheben als das erste – es ist nämlich Aufheben der ersten abstrakten Negativität.«,

Ebd. MEYFELD, *Antisemitismus und Kantkritik*, S. 40. Ich beziehe mich dort auf: KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], (Kurz: *K.d.p.V.*), in: Werke 5, S. 33, HEGEL, *Geist des Christentums*, S. 375, HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, die §§ 1, 5, 6, 261 u. 267ff., S. 15f., 23, 32, 33, 208 u. 211ff. sowie SCHEIT, *Monster und Köter, großer und kleiner Teufel – Thesen zum Verhältnis von Antiamerikanismus und Antisemitismus*, in: T. UWER u. a. (Hrsg.), *Amerika – Der »War on Terror« und der Aufstand der Alten Welt*, Freiburg 2003, S. 75. Vgl. auch SCHEIT, *Suicide Attack*, S. 474–485. Meine Darstellung

Das *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* spricht ca. 1796 aus diesem Grund Folgendes aus:

»Wir müssen also über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*.«³²

Hegel ist zu der Zeit noch nicht bei seiner späteren dialektischen Auflösung, in der auch die Allgemeinheit der Gesetze als Moment bewahrt bleibt.³³ Insbesondere Hegels Denken der Frankfurter Zeit tendiert stattdessen dazu, sich allein auf die Seite des Besonderen zu stellen. Deshalb sind das »Leben«, die »Liebe« und die »Versöhnung« bzw. die »Versöhnlichkeit« die dominierenden Ausdrücke im *Geist des Christentums*.³⁴ Für dieses Denken, das zu der Auflösung zugunsten des Konkreten neigt und das trotz seiner Eigenständigkeit die frühe Romantik mitprägt, ist der subjektiv-moralische, habituelle und emotionale Ausdruck der >Versöhnung< angemessen. Als philosophischer Reflexionsbegriff für das Verhältnis der Reflexionsbegriffe des Besonderen und des Allgemeinen zueinander, wie es der späte Hegel im obigen Zitat als dialektisches fasst, taugt er indes wenig.³⁵

aus dem zitierten Beitrag ist unpräzise und in Teilen sogar falsch. Es wird nahegelegt, dass Hegel ein Volksgemeinschaftskonzept entwickeln würde und lediglich in der Frage der Negation seine Auffassung aufgeben würde. Dies muss korrigiert werden und es geschieht in dieser Fußnote sowie in der vorliegenden Arbeit insgesamt. Der familiäre und biologisierende Klang mancher Ausdrücke Hegels verfällt zwar auch hier weiterhin der Kritik; dass Hegels *Rechtslehre* im Wesentlichen allerdings ein Gegenkonzept zu dem Konzept der Volksgemeinschaft darstellt, welches Fries zu der Zeit gerade entfaltet, kann gar nicht deutlich genug herausgestellt werden.

³² HEGEL, *Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* [1797], in: Hegel Werke 1, S. 234f. Die Autorschaft dieses Textes ist immer noch nicht hundertprozentig gesichert – dass sein Inhalt Hegel bekannt ist, dagegen schon.

³³ Vgl. JELINSKI, *Das Leben lebt nicht*. Die Ausdrücke >mechanisch< und >Organismus< markieren besonders deutlich Hegels Sinneswandel in dieser Frage. Ich halte die Bezeichnung des Staates als >Organismus< für höchst fragwürdig, weil er einem biologisierenden Verständnis von Staat und Gesellschaft Tür und Tor öffnet. Den inhaltlichen Bestimmungen nach bezeichnet Hegels sehr weit gefasster Organismusbegriff jedoch lediglich einen philosophischen Reflexionsbegriff, der die Einheit von komplexen Momentkonstellationen umfasst. Der Staat als der Organismus aus der *Rechtslehre* zwingt deshalb nach Hegels Verständnis die Menschen nicht mehr mechanisch, sondern er integriert ihre besonderen Interessen zusammen mit den allgemeinen in eine vermittelte Einheit.

³⁴ Vgl. HEGEL, *Geist des Christentums*, S. 275., 277, 327 u. 341.

³⁵ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280f. Vgl. oben die Fußnote 2, S. 46.

Der Ausdruck der >Versöhnung< verschleiert mit seinen moralischen, familiären und emotionalen Beiklängen sogar dessen philosophische Rationalität:³⁶ Das Allgemeine ist kein weißbärtiger Vater, das sich mit dem Besonderen nach erfolgreicher Sühne wie mit einem reuigen verlorenen Sohne »versöhnt«.³⁷ In der *Rechtslehre* ist dieses Relikt manchmal verräterisch und vielsagend, prinzipiell jedoch vor allem gefährlich.

Es macht die Stärke der reifen Theorie Hegels aus, dass sie darüber, dass die bürgerliche Gesellschaft ein »Kampfplatz« und die »Stufe der *Differenz*« ist, völlige Klarheit herstellt.³⁸ Sie zeigt die Notwendigkeit, die Vorteile und den Nutzen dessen und verlangt daraufhin zur Aufhebung ihrer Mängel die differenzierenden Institutionen des Rechts und des Staates. Hegels Theorie bedeutet so das Gegenteil des Begriffs der »Volksgemeinschaft«.³⁹ Noch bevor die Nationalsozialisten die >Volksgemeinschaft< in ihrer barbarischsten Gestalt verwirklichen, schärft Hegel seine Theorie in dezidierter Abgrenzung gegen jenen neuen Begriff der >Volksgemeinschaft<, wie ihn Fries zur selben Zeit entwickelt. Die Gesellschaft zu biologisieren, sie mit dem banalen, traditionellen und partikularen Familienleben zu analogisieren und die gesellschaftlichen Antagonismen zu verleugnen, gehört zum Inventar eines rechten Denkens, dessen Reinform die Nationalsozialisten verwirklicht haben.⁴⁰ Auch wenn die Begriffe der >Liebe<, der >Versöhnung< und des >Organismus< bei Hegel anders intendiert und sachlich anders bestimmt sind, sollte kritisches Denken sie heute vor diesem Hintergrund ihres Idioms, ihrer Assoziationen, ihrer Suggestionen und ihrer Beiklänge mit

³⁶ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280f. Vgl. oben die Fußnote 2, S. 46.

³⁷ Vgl. HOFFMEISTER, *Philosophische Begriffe*, S. 646. Vgl. unten die Fußnote 43, S. 55.

³⁸ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 181 u. § 289, Anm., S. 159 u. 241. Vgl. die Fußnoten 16, S. 90 u. 29, S. 92.

³⁹ Dies ist eine konkretisierende Korrektur zu meinem Beitrag: *Antisemitismus und Kantkritik*, S. 40f. Siehe dazu oben die Fußnote 31, S. 53.

⁴⁰ Dass hochrangige bundesdeutsche Politiker, wie Jörg Schönbohm, sich vor ähnlichem Denken wenig hüten, wenn sie etwa angesichts der globalen Herausforderung der Emigration Asylanten mit Gästen bei einer Abendeinladung zu Hause vergleichen, macht Schönbohm zwar noch nicht zum Nazi, spricht aber auch nicht unbedingt für das normale demokratische Niveau in der BRD: als ob die Komplexität der Zusammenhänge etwa von Bevölkerungswachstum, Rente, Entwicklungshilfe und Fachkräftemangel mit der Leichtigkeit derselben Kompetenz zu bewältigen wäre, die Gastgeberinnen und Gastgeber bei dem Bewirtschaften von Abendgästen an den Tag legen.

großer Vorsicht behandeln.⁴¹ Dass Hegel auf diese Atavismen nicht verzichtet, verrät sogar einiges darüber, wie mangelhaft ihm die Aufhebung der Antagonismen nur gelingt. Ihr euphemistischer Klang ist noch erwünscht und erfordert. Wäre Hegels Vorschlägen gefolgt worden, hätten sich der Adel, die adlige und die nicht adlige Verwaltung, das besitzende Bürgertum und der Pöbel noch lange nicht >versöhnt< gegenübergestanden.

Das differenzlose In-Eins-Fallen aller bestehenden Unterschiede und Antagonismen ist ein Charakteristikum rechtsradikaler Ideologie des aktuellen und der vergangenen zwei Jahrhunderte. An Hegels Gegnern, den Völkischen, der politischen Romantik oder an Fries wird vom späten Hegel eine solche analoge Gefahr der Differenzlosigkeit diagnostiziert und bekämpft. Der noch undialektische Begriff der Versöhnung des jungen Hegel birgt dagegen selbst die Gefahr zu solcher Verblendung.

An Kant kritisiert der junge Hegel die Herrschaft einer abstrakten Allgemeinheit über das Besondere und er findet in seiner Frankfurter Zeit dafür auch frühantisemitische Worte, Topoi und Argumente. In ihrer politisierenden Gestalt in Hinsicht auf die bürgerlichen Werte und Erfordernisse schöpft und prägt der Frankfurter Hegel diese neu – ähnlich wie die anderen frühantisemitischen Vorreiter der Zeit. In Abscheu und ideologischer Dichte überflügelt er diese noch, fällt aber unter die entscheidende Ausnahme, dass er *nichts* davon veröffentlicht. Die spätere Dialektik Hegels kritisiert die »einfachen Negationen« Kants und bemängelt das Judentum nun in analoger Weise zu dieser avancierteren Kantkritik. Die unüberwindbare Trennung von Gott und Welt ist ihm nun der Stein des Anstoßes. Die Dichotomien Kants, die immer auf das Verhältnis des Endlichen und Unendliche zurückgehen und die auch in der Trennung des moralischen Gesetzes von der sinnlichen Welt im obigen Zitat wiederkehren, liefern weiterhin die Schablonen, nach denen Hegel sein Bild des Judentums zeichnet.⁴² Hegel verlässt in diesem Aspekt die historische Präzision der *Rechtslehre*. Dies entgeht Hoffmeister, indem er sich zu affirmativ auf Hegels Begriff der Versöhnung bezieht.

»*Versöhnung*, frühnhd. zu *Sühne, die Beilegung eines Streits, in der Theologie die Wiederherstellung der durch die *Sünde verwirkten Gemeinschaft mit Gott durch Christus (*Vermittlung). >Es ist eines der Wunder der christlichen Religion, den Menschen mit sich selbst zu versöhnen, indem sie ihn mit Gott versöhnt< (Pascal, *Pensées*, dt. Reclam VII, 1, S. 93). Die Lehre

⁴¹ Vgl. obige Fußnote 33, S. 53.

⁴² Vgl. oben die Fußnote 15, S. 48. Vgl. KANT, *K.d.U.*, § 29, Anm., S. 274.

von der V. spielt insbes. in der Religionsphilosophie Hegels (ed. Lasson, 1925ff.) eine Rolle.«⁴³

Denn die »Vermittlung« des sündigen Menschen mit Gott durch Christus als der dritten vermittelnden Instanz, das Verhältnis von Jesus, Gott und Heiligem Geist oder auch sonstige »Vermittlungen« zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen kommen im Christentum nun bei Weitem nicht zu dem dialektischen Selbstbewusstsein, welches Hegel für die Erkenntnis der dialektischen Wahrheit dieser Verhältnisse voraussetzt.⁴⁴ Im Christentum sind diese Wahrheiten höchstens *an sich*, d. h. *für uns*, vorhanden; sie kommen sich durch das Christentum selbst jedoch nicht zum Selbstbewusstsein. *An und für sich* bleibt die dialektische Wahrheit des Endlichen und des Unendlichen dem Christentum fremd. Weder vor Hegels Zeit noch danach hat es eine bedeutende christliche Theologie gegeben, der Hegel zu Recht den Namen einer dialektischen hätte geben können. An der, die sich tatsächlich »dialektische Theologie« nennt, kritisiert Hoffmeister diesmal völlig zu Recht und in einem Sinne mit Hegel, dass an ihr

»besonders deutlich wird, inwiefern das Philosophieren aus dem Glauben, das die Vermittlung der denkenden Vernunft verschmäht, in den Abstraktionen und Paradoxien des Verstandes steckenbleibt.«⁴⁵

Die Subjektphilosophie der Neuzeit und der Epochenumbruch, der in der Moderne das bürgerliche Individuum in den Vordergrund stellt, bedingen und begleiten einander wechselseitig. Dies hat Hegels Denken systematisch wie zeitlich unmittelbar zur Voraussetzung, indem seine Philosophie deren vollendetes philosophisches Selbstbewusstsein präsentiert.

»In diesem konsequenten Idealismus, der die Tradition der europäischen Philosophie vollenden wollte, formuliert sich das Selbstbewusstsein einer Epoche, die vom Fortschritt der Erkenntnis als der sukzessiven Verwirklichung eines menschlichen Gattungssubjektes überzeugt war.«⁴⁶

Der zumeist prinzipielle zum Teil auch radikale Bruch mit der Herrschaft des Christentums, bestimmt schon dort die neuzeitliche Subjektphilosophie, wo sie zwar von Gott noch häufig spricht, der Autori-

⁴³ HOFFMEISTER, *Philosophischen Begriffe*, S. 646.

⁴⁴ Vgl. ebd. Vgl. HOFFMEISTER, *Philosophischen Begriffe*, S. 646.

⁴⁵ HOFFMEISTER, *Philosophischen Begriffe*, S. 274. Vgl. ebd. Vgl. HOFFMEISTER, *Philosophischen Begriffe*, S. 165. Vgl. Fußnote 5, S. 102.

⁴⁶ MENSCHING, *Realer Grund*, S. 148.

tät der Kirchen aber bereits entschieden die Vernunft, die Rationalität und die Aufklärung entgegenhält. Dieser Kampf um die Wahrheit wird getragen von einem Kampf der Klassen, bei dem das Bürgertum langsam beginnt, die alten christlich und feudalistisch gestützten Eliten abzulösen.

Hier wiederholt Hegel sein Missverständnis, wenn er an dieser Stelle statt von einem Bruch mit dem Christentum und dessen Zurückdrängung erneut von einer Erfüllung des Christentums durch die neuzeitliche Philosophie ausgeht. Es bleibt Hegels Kunst, den radikalen Bruch mit dem Christentum als dessen Vollendung auszugeben. Dass Hegels Philosophie aus der bürgerlichen Epoche stammt und in diese gehört ebenso wie sie sich erst aus der radikalen Kritik an Kant entwickelt, sind die historisch präzisen Einsichten, die aufgegeben und als Preis dafür hergegeben werden, die dialektische Wahrheit über die Endlichkeit und die Unendlichkeit für das Wesen des Christentums auszugeben und mit diesem kurzzuschließen: als ob schon Jesus, Paulus und Augustinus das Dialektische in dem Verhältnis von empirischem und transzendentelem Ich bei Kant erkannt hätten.

Die historisch problematischen Projektionen der avancierten neuzeitlichen Subjektphilosophie auf das Christentum, die Hegel vornimmt, wirken sich selbstverständlich auch auf das von Hegel gezeichnete Bild des Judentums aus. Der Kern dieser religionsphilosophischen Analyse Hegels besteht darin, dass das Prinzip der einfachen Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem, welches das Judentum wesentlich kennzeichne, durch das Christentum mithilfe von (an und für sich) dialektischen Konzepten wie dem der >Dreieinigkeit< und anderen aufgehoben werde. Dessen Wahrheit besteht demgegenüber darin, dass die dialektischen Innovationen Hegels die einfachen Negationen der Kantischen Philosophie aufheben. Die Dialektik hebt in ihrem immanent modernen Sinn, d. h. abgesehen von ihren mangelhaften Vorformen, mit Hegel und nicht mit Jesus an. Weil Hegel die Ergebnisse seiner Analyse des Kantianismus auf das Judentum projiziert, sieht er durch diese Projektionen, neben dem Monotheismus und der Bedeutung des Gesetzes, weitere epochale philosophische Prinzipien im Judentum.⁴⁷ Hegels Kompliment an das Judentum, dass es bei der Entwicklung des Geistes ein notwendiges Moment hervorbringt, und die diesem gleichzeitig innewohnende Abwertung, bloß die

⁴⁷ Gegenüber den modernen philosophischen Prinzipien, dem Begriff des Gesetzes und dem Monotheismus überwiegt in Hegels Darstellung der Abscheu vor den Dichotomien des Kantianismus, die er in besonderer Heftigkeit auf das Judentum projiziert.

»Vorstufe jenes Höheren gewesen zu sein, in dem der Geist zum absoluten Selbstbewußtsein gekommen sei«,⁴⁸

hängen somit beiderseits an den historisch problematischen Projektionen Hegels. Dies bleibt in vielfacher Weise zwiespältig. Im Laufe der Zeit wendet Hegel sich mehrfach erneut dem Judentum zu, indem er in diesem projektiven Sinn, jedoch in jeweils neuen Variationen, seine Kategorien auf es bezieht. Er bleibt dabei seiner Ansicht treu, die Religionen und insbesondere das Judentum als Quellen der philosophischen Wahrheit ernst zu nehmen. Diejenigen in seinem Publikum, welche sich zu der Zeit von der Kritik, den Abwertungen und der Distanz, die Hegel bei diesen Gelegenheiten gegenüber dem Judentum äußert, eine Bestätigung ihres christlichen Selbstverständnisses erhoffen, werden enttäuscht. Tendieren sie zur Restauration, sind sie bei Adam Müller, v. Haller und Savigny besser aufgehoben; neigen sie den Monarchiegegnern zu, werden sie von Arndt, Fries, Jahn usw. besser bedient. Beide Seiten werden von Hegel entschieden angegriffen und massiv kritisiert und das Publikum erhält von ihm keinen Begriff des Christentums, mit dem es sich einfach leben, glauben und einrichten ließe.

So sehr Hegel die einfache Negation, als unaufgehobene einfache Entgegensetzung, mit dem Kantianismus und dem Judentum gleichermaßen identifiziert und so wichtig dies für sein System als »Vorstufe«, d. h. als Moment, ist, so wenig wird in der *Rechtslehre* ein >jüdisches Reich< als Repräsentant dieser Sphäre der Negation angeführt.⁴⁹ Als Sphäre der Negation und der Differenz lässt Hegel in seiner *Rechtslehre* kein >jüdisches Reich< der Versöhnung durch das Christentum vorhergehen, sondern er schreibt diese Funktion der >Vorstufe< dem Römischen Reich zu, das zu dem Zweck der Aufhebung der unvermittelten Differenzen wiederum einem germanischen Reich vorhergehen muss, welches die vermittelte Einheit jenem gegenüber dann qua Versöhnung herstelle. Anstelle des Ausdrucks der Volksgeister und deren religiös-theologischen Interpretationen erhält diese Variante des sachlich analogen Aufhebungsverhältnisses von >Reichen< eine stärker politische Betonung; über die Unstimmigkeiten dieses Konzepts kann diese dennoch nicht hinweghelfen.

Zudem ändert all dies nichts an jener, auch hier speziell bei dem jungen Hegel wiederkehrenden, schlechten Tradition und >Schatten-

⁴⁸ BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 233. BRUMLIK bezieht sich auf: HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 388.

⁴⁹ Vgl. ebd. Vgl. BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 233. Vgl. oben Fußnote 14, S. 48.

seite der Aufklärung<, bei der Rede über das Judentum kein Blatt vor den Mund zu nehmen, wenig Empathie zu zeigen und keine Scham an den Tag zu legen, sich gefahrlos zu fühlen und sich für so manch Anderes und an dessen Stelle am Judentum schadlos zu halten:⁵⁰ In den Reden über das Judentum und in der Kritik an ihm wagen die Autoren oft eine Schärfe des Tons, die sie sich bei der Kritik der Regierungen, der Philosophien anderer, deren Rechtsvorstellungen, des Katholizismus oder der Religion überhaupt nie trauen würden, obwohl die Themen sonst nah verwandt sind.

⁵⁰ Vgl. HENTGES, *Schattenseiten*.

2.4 Der Übergang zur systematischen Betrachtung der *Rechtslehre*

Das vorliegende Kapitel gilt der Bestimmung des Begriffs des Antisemitismus, der für die Zeitspanne vom Wiener Kongress bis zum Erscheinen der *Rechtslehre* verwendet werden sollte. Er muss primär als liberaler Frühantisemitismus gefasst werden; zu den historischen Ereignissen, die dessen Militanz in erster Linie kennzeichnen, zählen die Wartburgfeier, der Mord an Kotzebue und die Hep-Hep-Pogrome.

Jene Erscheinungen des Frühantisemitismus und des jungen völkischen Liberalismus veranlassen Hegel dazu, politisch zu intervenieren und ihnen gegenüber mit seiner *Rechtslehre* von 1820 entschlossen Opposition zu beziehen. Er greift allerdings die Begriffslosigkeit bei den jungen Revolutionären ebenso an, wie er sie gleichzeitig bei dessen unmittelbaren Gegnern von der Historischen Rechtsschule und den weiteren ausdrücklichen Apologeten der Restauration bloßlegt. Hegel beruft sich in beiden Fällen ausdrücklich auf die Traditionen der Aufklärung. Die Bestimmungen, die den historischen Kontext der Entstehung der *Rechtslehre* bilden, überschneiden sich in diesem Sinn mit denen des Begriffs des Frühantisemitismus der Zeit von 1814 bis 1820.

Hegel bezieht aber nicht aufgrund von verhältnismäßig willkürlichen persönlichen Überzeugungen politischer Natur oder gar bloß aufgrund einer charakterlichen Schwäche, die ihn zu einer Anbiederung an das preußische Regime drängt, seine Position für die jüdische Emanzipation und gegen den Frühantisemitismus seiner Zeit, sondern seine Haltung resultiert logisch stringent und konsequent aus seinem philosophischen System. Die zwei Ursprünge und Wurzeln für seine Überzeugungen, die historisch-politische Intervention und die Konsequenzen seines philosophischen Denkens, greifen somit eng ineinander.

Das folgende Kapitel ist vor diesem Hintergrund den philosophischen Zusammenhängen gewidmet, auf denen Hegels Konzept zur jüdischen Emanzipation fußt. Hierzu zählt Hegels Prämisse von der Erkennbarkeit der Welt im Allgemeinen – und im Besonderen von der Erkennbarkeit dessen, was er die »zweyte Natur« nennt.¹ Die zentrale Bedeutung gebührt dem Begriff der Sittlichkeit, der die gesellschaftliche Totalität umfasst. Er zeigt an, dass die Moralphilosophie, die Rechtsphilosophie und die Gesellschaftstheorie notwendig inei-

¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 4, S. 31. Vgl. unten die Fußnoten 5, S. 67 u. 11, S. 83.

inander übergehen und dass sie nur in ihrer Einheit den Ansprüchen auf Wahrheit gerecht werden können. Die entsprechenden Ergebnisse sollen für Hegel methodisch durch ein Verfahren erreicht werden, in dem der Prozess der Entfaltung der Begriffsbestimmungen als ein Vorgang von zunehmender Konkretion gefasst wird. Jenes Verfahren gelingt in meinen Augen in der *Rechtslehre* sogar überzeugender als in anderen Schriften, da hier der Weg vom Allgemeinen zum Besonderen als der Weg von den Reflexionsbestimmungen des an und für sich freien Willens zu den einzelnen Institutionen des Rechts tatsächlich mitsamt allen nötigen Vermittlungen schlüssig nachgezeichnet wird. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* müssen nach Hegels Selbstverständnis notwendigerweise die naturrechtlichen Ideale mit den metaphysischen Spekulationen und den Elementen aus den empirischen Gegebenheiten in einen dialektischen Einklang gebracht werden.

Ein Resultat dieses Selbstverständnisses ist es, dass eine Rechtsbestimmung als bloße Rechtsbestimmung notwendig mangelhaft und abstrakt bleibt und dass sie gerade aus diesem Grund auf ihre naturrechtlichen Grundlagen ebenso verweist wie auf die gesamtgesellschaftliche Totalität. Die Weiterführung dieser Gedanken führt auf die Einheit von formalen und sozialen Rechten und auf das, was heute unter dem Sozialstaat verstanden wird.²

Mit Blick auf Hegels Konzept zur jüdischen Emanzipation fällt in diesem Zusammenhang zum einen auf, dass es von ihm insgesamt nur wenig ausgeführt wird. Es wird zum anderen aber ebenso deutlich, dass es implizit sehr weitreichend angelegt ist. Denn anders als in der späteren US-amerikanischen Sklavenbefreiung kann Hegels Konzept es konsequenterweise nicht bloß bei einer Gleichstellung belassen, die lediglich formal als rechtliche erfolgt. Eine bloß legale Gleichstellung, die von den sozialen Bedingungen völlig abstrahiert, kann sich, wie das Beispiel der US-amerikanischen Sklavenbefreiung zeigt, als das Gegenteil einer Befreiung äußern; d. h., dass die Unfreiheit im Wesentlichen bestehen bleibt und letztlich lediglich äußerlich ihre Form ändert.

Der tatsächliche Verlauf der jüdischen Emanzipation bis zur Reichsgründung von 1871 zeigt, dass diese, verglichen mit der Bürgerrechtssituation der Schwarzen in den USA, verhältnismäßig reibungslos verläuft, obwohl der Wohlstandszuwachs, der dafür die Bedingung bildete, vorweg nicht zu prophezeien war. Davon abgesehen bewei-

² Vgl. HENTGES, *Schattenseiten*, S. 281. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 294.

sen jene Überlegungen, dass Hegels Konzept zur jüdischen Emanzipation nicht bloß ein formal rechtliches sein kann, sondern dass es im Kern die Vorstellung der gesellschaftlichen Integration einschließt.

Hegels Konzept meint eine Integration, die ihrem Wesen nach nicht auf Assimilation abzielt, weil sie die Wahl der Religionszugehörigkeit ausdrücklich frei lässt. Nach Hegel kommt es für die deutschen Juden vielmehr darauf an, dass bei ihnen,

»das *Selbstgefühl*, als *rechtliche* Person in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten, [...] zu Stande kommt.«³

Hegel beschreibt damit keinen Zustand der Bittstellung und auch kaum einen der Duldung, sondern er fordert einen Zustand des Selbstbewusstseins, das über das Selbstgefühl verfügt, ein gleichberechtigter Teil eines Ganzen zu sein und dessen Inhalt es ist, über Rechte und Pflichten zu verfügen. Es ist dieses Verhältnis des Selbstbewusstseins zur Sittlichkeit, auf das es bei Hegel in allen Fällen ankommt und das er auch hier energisch und konsequent für seine jüdischen Mitmenschen einfordert. Die Bringschuld hierfür sieht er nicht bei den einheimischen Juden, sondern beim Staat, dessen Aufgabe es sei, die Bürgerrechte an seine jüdischen Einwohner zu verleihen. Erst hierin sei dann mit Toleranz und Duldung zu walten.

Die philosophischen Zusammenhänge, in die Hegels Konzepte zur jüdischen Emanzipation eingebettet sind, erweisen in diesem Sinn ihren ausgesprochen umfassenden und weitreichenden Charakter.

³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 270, Anm., Fußnote, S. 217.

3. Die grundlegenden Elemente in der Philosophie Hegels

Der linke israelische Politikwissenschaftler Shlomo Avineri, der auch international außerordentlich wirksam ist, gehört gegenwärtig neben Charles Taylor weltweit zu den bedeutendsten Hegelinterpreten. Avineri hebt, insbesondere in seiner erstmals 1972 erschienenen Untersuchung zu *Hegels Theorie des modernen Staates*, äußerst eindrucksvoll hervor, dass Hegels Konzept der Sittlichkeit im umfassenden Sinn politisch ist und dass seine Kategorien eine politische Philosophie des modernen Staates und der modernen Gesellschaft ergeben, die einzigartig ist. Hegels Theorie des modernen Staates zeichnet sich durch ihr hohes Niveau, durch ihre avancierten und detaillierten Darstellungen und durch ihre Komplexität aus. Zugleich vertieft Avineri dabei sehr überzeugend die emanzipativen Elemente in dieser politischen Theorie Hegels.

Der grundlegenden Orientierung, Organisation des Materials, Interpretation und Beurteilung der praktischen Philosophie Hegels durch Avineri als einer politischen Theorie des modernen Staates ist hier noch weiter zu folgen; dazu sind indes einige Kernelemente des späten Denkens Hegels anzugeben. Treffend und unübertroffen prägnant werden diese schon im Klappentext zu Avineris Untersuchung zugespißt:

»Avineris Studie rekonstruiert die politische Philosophie Hegels. Sie macht deren Stellenwert – insbesondere den der Rechtsphilosophie – einerseits in Hegels philosophischem System, andererseits in den politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit klar. Hegels politische Philosophie erscheint als der erste große Versuch, den ökonomischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten der Moderne gerecht zu werden.

Der durch die Französische Revolution markierte Bruch in der historischen Kontinuität machte die traditionellen Paradigmen der klassischen politischen Philosophie untauglich; mit ihren statischen Konzepten ließ sich die Gegenwart nicht mehr begreifen. Hegel führte daher die für das politische Denken seither zentrale Dimension des Wandels, der Historizität in das politische Denken ein.«¹

Erstaunlich und bemerkenswert ist daran, dass trotz der aufwendigen Systematik der Philosophie Hegels in dieser Hinsicht zwischen die Kategorien der verschiedenen Sphären zumeist kein Bruch tritt. Die zentralen Kategorien gehören dabei den Sphären der Wissenschafts-

¹ AVINERI, *Moderner Staat*, Klappentext, S. 2.

theorie, der Gesellschaftswissenschaft und der Geschichte an bzw. in der Terminologie Hegels der »Logik« und dem »objektiven Geist«.² Aus dem gleichen Aspekt, mit dem Hegel seine Neuerungen und Revolutionierungen des philosophischen Denkens gewinnt, zieht er auch die entscheidenden Konkretionen für diese Kategorien.

Hegels geschichtsphilosophisch neue Erkenntnis, nach der der Begriff des Individuums, in seinem eminenten Sinn, historisch erst relativ jung ist und zu seiner Entstehung spezifisch an das reale Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaften gebunden bleibt, liefert hierzu die treibenden Einsichten. Denn das Individuum repräsentiert jenes Moment der Besonderheit, das erst durch die bürgerlichen Gesellschaften angemessen zur Geltung gebracht wird. Das Naheliegende wie das Präzise, die bei genauer Betrachtung dieser Erkenntnis zueigen sind, charakterisieren auch ihre Eigentümlichkeit sowie das Neue an ihr.

² Vgl. HOFFMEISTER, *Philosophische Begriffe*, S. 249. Vgl. dazu auch: <http://www.hegel-system.de>. Die anschauliche Darstellung von begrifflichen Verhältnissen, die als solche auch nach Hegel nicht zu versinnbildlichen sind, ist dort zwar prinzipiell problematisch – dennoch aber auch anregend und für die Orientierung hilfreich.

Zu Hegels wissenschaftstheoretischer Dialektik

Ex falso quodlibet, dass aus Widersprüchlichem Beliebiges folgt, lautet ein alter scholastischer Grundsatz der Logik. Der Sache nach bildet dieser immer noch die Grundlage für die meisten der Einwände gegen dialektisches Denken, insbesondere seitens der positivistischen und der Analytischen Philosophie. Meist wird dabei vorurteilsbeladen unterstellt, dass logisch durch die Dialektik der Widerspruch prinzipiell zugelassen werde, was dann tatsächlich den Verlust aller Bestimmtheiten zur Folge hätte. In diesem Sinn charakterisiert auch Peter Bulthaup pointiert die positivistische Kritik:

»Der Wissenschaftstheorie ist eine dialektische Theorie, unabhängig von ihrem spezifischen Inhalt, allein schon wegen der Form der Argumentation eher Anlaß der Denunziation als Gegenstand der Untersuchung. Mit dem Argument, aus kontradiktorischen Prämissen könne jeder beliebige Satz samt seiner Negation abgeleitet werden, wird die auf das Prinzip der logischen Begründung aus kontradiktorischen Prämissen heruntergebrachte Dialektik als unwissenschaftliche verworfen.«¹

Es wird übersehen, dass diese Auffassung den dialektischen Begriff des Widerspruchs nicht trifft und dass die Dialektik im engen Sinn die dialektischen Widerspruchsverhältnisse sogar nur in einem eng umrissenen Gegenstandsbereich sowie in wenigen Spezialfällen kennt:² Für die philosophischen Reflexionsbegriffe ist die dialektische Bewegung zwingend, für die vorhandenen Naturwissenschaften dagegen völlig ungeeignet:

»Man hat den Unterschied von Philosophie und (Natur-)Wissenschaft in ihren jeweiligen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkten nicht begriffen, will man auf Grundlage des letzte-

¹ BULTHAUP, *Idealistische und materialistische Dialektik*, S. 129. Bulthaup verweist auf POPPER, *Was ist Dialektik?*, in: E. TOPITSCH (Hrsg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln 1972, S. 262ff.

² Die kapitalistische Gesellschaft, welche auf der Freiheit beruht und deren Verwirklichung gleichermaßen behindert, bildet einen Untersuchungsgegenstand, der dadurch in sich widersprüchlich verfasst ist und der zu seiner Erkenntnis nach der Auffassung philosophisch gebildeter Marxisten deshalb einer materialistischen Dialektik bedarf. Vgl. BULTHAUP, *Idealistische und materialistische Dialektik*, sowie viele weitere Beiträge desselben. Vgl. hier unten Fußnote 16, S. 63.

ren Philosophie oder auf Grundlage des ersteren Einzelwissens-
schaft betreiben.«³

Die Dialektik, welche in ihrer ursprünglichen Bedeutung in dem eigentümlichen Charakter der Reflexionsbestimmungen gründet und die in genau dieser Weise von Hegel aus ihnen entwickelt wird, geht letztlich auf die grundlegende Beziehung zurück, in der das »Endliche« zum »Unendlichen« steht.⁴ Dass deren negatives Verhältnis eindeutig und bestimmt ist, wird beim »Unendlichen« sprachlich exakt durch das »Un« vor dem Endlichen angezeigt.⁵ Durch die beiden Begriffe zusammengekommen wird das Ganze zweier Sphären umrissen, jenseits derer konsistent für menschliches Denken nichts vorstellbar ist. Es gibt keine Vorstellung, die nicht mit dem Endlichen oder dem Unendlichen verbunden wäre. Hegel weist nun nach, dass der konsistente Begriff beider Kategorien nur zu erhalten ist, wenn ihre einfache Entgegensetzung überwunden wird und wenn sie dadurch auch zu ihrer Einheit bestimmt werden. Letztere Einheit ist in ihrer negativen Beziehung *an sich* bereits vorhanden, indem beide durch sie als *Beziehung* immanent aneinander gebunden sind. Adäquat werden die beiden Kategorien des Endlichen und des Unendlichen deshalb erst dann erfasst, wenn sie durch den Begriff ihrer übergeordneten Einheit, d. h. durch jene Kategorie, die Hegel die »wahrhafte Unendlichkeit« nennt, zu deren Momenten bestimmt sind.⁶

»*Aufheben* hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es soviel als aufbewahren, *erhalten* bedeutet, und zugleich soviel als aufhören lassen, *ein Ende machen*. Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, daß etwas seiner Unmittel-

³ Renate WAHSNER, »*Das Bedürfnis einer Umgestaltung der Logik ist längst gefühlt*«, in: Andreas KNAHL u. a. (Hrsg.), *Mit und gegen Hegel – Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart*, Lüneburg 2000, S. 210. Es sind freilich Autorinnen und Autoren wie Renate Wahsner, die immer schon ein gutes Stück über Hegel hinaus sind, wenn sie gegen Hegel für eine solche entschiedene Eingrenzung der Dialektik argumentieren. Allerdings kann Wahsner sich dabei ausdrücklich auf die Argumentation, die Hegel selbst führt, stützen, da für dessen Begründung der Dialektik als dem Denken der Vernunft entgegen dem des Verstandes sachlich in strenger Analogie der besagte Unterschied von Philosophie und Naturwissenschaft vorausgesetzt ist.

⁴ Vgl. HEGEL, *Die Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Sein* (1832) [1812/32], (Kurz: *Lehre vom Sein*), in: Friedrich HOGEMANN u. Walter JAESCHKE (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 21, Hamburg 1985, S. 123–151.

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Vgl. HEGEL, *Lehre vom Sein*, S. 135f..

barkeit und damit einem den äusserlichen Einwirkungen offenen Daseyn entnommen wird, um es zu erhalten.«⁷

Solange die Endlichkeit und die Unendlichkeit nicht zu Momenten der »wahrhaften Unendlichkeit« werden, bleibt dies Ziel unerreicht.⁸

Jedes ursprünglich dialektische Verhältnis lässt sich direkt auf diesen Begriff Hegels zur wahrhaften Unendlichkeit zurückführen. In Hegels *Wissenschaft der Logik* ist er der erste Begriff, der ein dialektisches Verhältnis anzeigt, das wahrhaft dialektisch ist und das darum nicht bloß formal oder in anderer Weise mangelhaft bleibt. Denn mit ihm wird die Sphäre der bloßen Endlichkeit überwunden und eine Vermittlung erreicht, die der nötigen Einheit des »Subjektiven« und des »Objektiven« angemessen ist:⁹

»Aber in der Wirklichkeit selbst steht es nicht so traurig um [die, D. M.] Vernünftigkeit und [das, D. M.] Gesetz, daß sie nur seyn *sollten*, dabey bleibt nur das Abstractum des Ansichseyns, – so wenig als das Sollen an ihm selbst perennirend und, was dasselbe ist, die Endlichkeit absolut wäre. Die Kantische und Fichtische Philosophie gibt als den höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche der Vernunft das *Sollen* an, was aber vielmehr nur der Standpunkt des Beharrems in der Endlichkeit und damit im Widerspruche, ist.«¹⁰

Der Begriff der wahrhaften Unendlichkeit gründet selbst in der substanziellen Entgegensetzung des Endlichen gegen das Unendliche. Diese repräsentieren die Extreme der fundamentalen Entgegensetzung jener beiden Sphären, jenseits derer vom Denken nichts zu verorten ist. Es ist zum einen die Sphäre der vergänglichen empiri-

⁷ HEGEL, *Lehre vom Sein*, Anm., S. 94.

⁸ Vgl. HEGEL, *Lehre vom Sein*, S. 104ff.

⁹ Vgl. HEGEL, *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* [1812], (Kurz: *Womit Anfang*), in: *Lehre vom Sein*, S. 62ff. Dort heißt es ausführlich:

»Ein origineller Anfang der Philosophie aber kann nicht ganz unerwähnt gelassen werden, der sich in neuerer Zeit berühmt gemacht hat, der Anfang mit *Ich* [Fichtes, D. M.] [...]. Allein diß reine Ich ist nun *nicht* ein unmittelbares, noch das bekannte, das gewöhnliche Ich unseres Bewußtseyns, woran unmittelbar und für jeden Wissenschaft angeknüpft werden sollte. Jener Akt wäre eigentlich nichts anderes, als die Erhebung auf den Standpunkt des reinen Wissens, auf welchem der Unterschied des Subjectiven und Objectiven verschwunden ist.«,

HEGEL, *Womit Anfang*, S. 62f. »Hegel interpretiert hier Fichte.«, erläutert die Anmerkung der Herausgeber auf S. 415 hierzu ebenfalls ausdrücklich.

¹⁰ HEGEL, *Lehre vom Sein*, S. 123.

schen Gegenstände und zum anderen die der Begriffe, deren Wirkung tendenziell unbegrenzt ist.

Vor Hegel leitet Kant von den unterschiedenen »Funktionen des Verstandes«, welche jeweils in den unterschiedlichen »Quantitäten der Urteile« wirksam sind, seine Kategorien der »Einheit, der Vielheit und der Allheit« her.¹¹ Für die Herleitung dieser Funktionen des Verstandes legt Kant dabei die logisch formale Unterscheidung des quantitativen Aspekts in den Urteilen in »allgemeine, besondere oder unendliche« zugrunde.¹² Nach Kant ist die Einteilung aller seiner zwölf Kategorien dadurch

»systematisch aus einem gemeinschaftlichen Prinzip [...] erzeugt«,¹³

dass er von einer solchen Analyse der logischen Urteile auf deren zugrunde liegendes Prinzip schließt. Die Fähigkeit universaler Begriffe, tendenziell unendlich viele Exemplare zu umfassen, ist auch hier bereits diesem »gemeinschaftlichen Prinzip« Kants vorausgesetzt.¹⁴ Als Beispiel für die universale Gültigkeit der Begriffe sei angegeben, dass etwa mit dem Begriff des Dreiecks unendlich viele verschiedene Dreiecke bezeichnet werden können. Auch Kants »gemeinschaftliches Prinzip« bleibt als Voraussetzung auf die substantielle Entgegensetzung der einzelnen, begrenzten Exemplare zu ihren universalen Begriffen, die durch allgemeine Urteile bestimmt werden, verwiesen.¹⁵

Die substantielle Entgegensetzung der besonderen Gegenstände gegen ihre allgemeinen Begriffe, welche nur als Einheit ihrer Entgegensetzung und ihrer Identität adäquat zu begreifen ist, bildet für die wesentliche Bestimmtheit aller originär philosophischen Kategorien bzw. Reflexionsbegriffe eine Grundlage, die nach ihrem vernünftigen Begriff auch materialistische Elemente enthält. (Mit einer Reihe von Weiterungen entwickelt Bulthaup aus dieser Grundlage seinen Begriff der »materialistischen Dialektik«.)¹⁶ Nach Hegels Analyse ist eine analoge Einsicht in der berühmten Bestimmung Kants, nach der die Gedanken ohne Inhalt leer und die Anschauungen ohne Begriffe blind

¹¹ Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [1781], (Kurz: *K.d.r.V.*), hg. v. R. Schmidt, Hamburg 1990, B 92ff., S. 108ff.

¹² Vgl. ebd.

¹³ KANT, *K.d.r.V.*, B 106, S. 119.

¹⁴ Vgl. ebd. Vgl. KANT, *K.d.r.V.*, B 106, S. 119.

¹⁵ Vgl. ebd. Vgl. KANT, *K.d.r.V.*, B 106, S. 119.

¹⁶ Vgl. BULTHAUP, *Idealistische und materialistische Dialektik*. Vgl. oben die Fußnote 2, S. 61.

sind, bereits *an sich* aber eben auch nur erst *an sich*, d. h. noch unentfaltet, vorhanden.¹⁷

¹⁷ Vgl. KANT, *K.d.r.V.*, B 75, S. 95. Das Zitat lautet im Original genauso prägnant:

»Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.«,
KANT, *K.d.r.V.*, B 75, S. 95.

Ein Aspekt in dem Hegels Dialektik über Kant hinaus geht

Hegels Kritik an Kant und dem Kantianismus ist eindeutig: Die Dichotomien in der Kantischen Philosophie, die durch vernünftiges Denken nicht mehr aufzuheben seien, stoßen im Leben und im Denken, in der Religion, der Wissenschaft und der Politik dem Irrationalismus und der Gegenaufklärung sperrangelweit die Tür auf. Bei Kant klafft etwa ein bezeichnender Hiatus zwischen den »konstitutiven« und den »regulativen Ideen«, deren Entgegensetzung Kant nicht überwindet.¹ Die Schärfe, in der Hegel seine Kritik formuliert, ist legitim, da Hegel dabei mit Aufklärung auf Aufklärung, mit Rationalität auf Rationalität, reagiert. Denn die luzide Rationalität, mit der Kant die entsprechenden »Antinomien« entwickelt, wird von Hegel allein dadurch überwunden, dass er die Notwendigkeit ihrer Dialektik nachweist.² So wie Kants Errungenschaft der Transzendentalphilosophie durch das beharrlich rationale Denken gegenüber dem »Dogmatismus« und dem »Empirismus« Fortschritte erreicht, gelingt Hegel gegenüber der Transzendentalphilosophie Kants die Rettung der Vernunft erst durch das philosophisch revolutionäre Konzept der Dialektik.³

Die problematischen Dichotomien sind in der Philosophie Kants allgegenwärtig; und überall sind der Versuch der Vermittlung sowie dessen Scheitern präsent. Sie ist darin jedoch noch nicht durch Vermittlungslosigkeit als Unmittelbarkeit oder Irrationalität zu charakterisieren. Diese Probleme, so sehr sie der Sache nach in den Kategorien Kants verankert sind, offenbaren und entfalten sich vehement erst bei den Kantianern (wie etwa speziell bei Fries) und sie sind an ihnen entschiedener zu kritisieren als an Kant selbst. Das philosophische Denken der Zeit kreist um diese Probleme der Vermittlung des Endlichen, das nach Kant durch die konstitutiven Ideen zu denken sei, und des Unendlichen, für das Kant nur die Gültigkeit regulativer Ideen zulässt.⁴ Die philosophische Diskussion des Problems der Vermittlung des Endlichen mit dem Unendlichen findet erst beim

¹ Vgl. speziell KANT, *K.d.r.V.*, B 220ff., S. 231ff.

² Vgl. KANT, *K.d.r.V.*, B 448ff., S. 448ff. Vgl. etwa HEGEL, *Lehre vom Sein*, S. 29–32 u. Anm., S. 411.

³ Vgl. KANT, *K.d.r.V.*, die Vorreden zur 1. und 2. Auflage, A VIIff. u. B VIIff. Die Bedeutung der endlichen und der unendlichen Bestimmungen für die Erkenntnis durcherrscht bereits beide Vorreden. Kant grenzt sein Konzept darin eindeutig ab, indem er auf die von ihm sogenannten »Dogmatiker« und auf die Empiristen wie Locke und Hume hinweist, die ihm als Repräsentanten der jeweiligen extremen Pole dienen. Vgl. speziell A IXf.

⁴ Vgl. die obige Fußnote 1, S. 64.

späten Schelling als »Offenbarung« zu dem Primat des Religiösen und dessen Unerkennbarkeit zurück.⁵ Johannes Hoffmeister, ein dezidierter Kenner der Epoche und ein Herausgeber der *Sämtlichen Werke* Hegels, schreibt in seinem anspruchsvollen *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* dazu:

»Das Verhalten des Menschen zur übernatürlichen O. [Offenbarung, D. M.] kann demnach nur gefühlsmäßiges Führwahrhalten, einsichtsloser *Glaube oder blinder Gehorsam sein. Gegen diese Auffassung der O., >wo der Offenbarende nur alles dabei tut und der, dem die O. gegeben wird, nicht einmal sich regen darf, um sie zu nehmen, denn sonst hätt' er schon von dem Seinen etwas dazugetan< (Hölderlin an Sinclair, 24. XII. 1798), richtete sich die dt. Philosophie bes. seit Lessing (Die Erziehung des Menschengeschlechts, Phil. Bibl. 119, S. 209ff.), Fichtes (Versuch einer Kritik aller O. 1792), Kant (Die Religion innerhalb ... IV. Stück, 1. Teil; Streit der Fakultäten 1. Abschn. II, III) und Hegel (Phil. d. Rel. I, S. 200f, Gesch. d. Phil., S. 171ff.) unter Berufung auf die Freiheit, Selbsttätigkeit und Zukunft des Menschen. Dabei wurde die O. teils als Mittel der Erziehung des Menschengeschlechts aufgefaßt, teils unter Annäherung an den Gedanken der *Emanation so erweitert, daß die ganze Geschichte der Natur und der Menschheit als eine fortschreitende O. Gottes erscheinen konnte und das spezifisch Christliche des O.sbegriffs, das Schelling mit seinem Spätwerk >Philosophie der O.< (W. II, Bd. 3 u. 4) zu retten suchte, verlorenging.«⁶

Bei der Vermeidung des Rückfalls in die transzendenten Kategorien gibt Hegels dialektische Aufhebung der Endlichkeit den Ausschlag.

⁵ Vgl. HOFFMEISTER, *Philosophische Begriffe*, S. 441.

⁶ HOFFMEISTER, *Philosophische Begriffe*, S. 441. Das Sternchenzeichen '*' zeigt die Verweise auf jene weiteren Schlagworte an, die Hoffmeister an den entsprechenden Stellen verhandelt.

Rechtsphilosophie

Das dialektische Verhältnis der Allgemeinheit und der Besonderheit, mit dessen Entfaltung Hegel seine *Rechtslehre* anheben lässt, gründet deshalb nicht nur gemäß Hegels expliziter Erklärung in den Kategorien seiner *Logik*, sondern die rechtsphilosophischen Gegenstände und deren Erklärungen tragen auch umgekehrt zur Konkretisierung der logischen Kategorien bei. Denn die Subjektphilosophie, die seit Descartes in Hegels objektivem Idealismus einen Höhepunkt erreicht, erlangt bei diesem ihre Bestimmungen auch aus den Begriffsentwicklungen der Rechtsphilosophie. Der Subjektbegriff der theoretischen sowie der der praktischen Philosophie bedingen und bereichern einander wechselseitig.

Bei Kant zerfällt der Subjektbegriff in das empirische, das transzendente und das transzendente Subjekt, obgleich diese nicht immer trennscharf geschieden bleiben. Hegel muss deren Bestimmungen nun seinem Anspruch gemäß zu Momenten eines neuen und adäquateren Subjektbegriffs integrieren. Der »pantheistische Mystizismus« Hegels geht dabei davon aus, dass der Mensch kein gottloses und vom Absoluten radikal getrenntes Wesen ist, sondern dass trotz oder vielmehr aufgrund seiner Endlichkeit seine Partizipation am Unendlichen wesentlich zu ihm gehört.¹ Vom Menschen ist vernünftig und adäquat nur zu reden, insofern die Endlichkeit und die Unendlichkeit in ihrer Einheit zu ihm gehören. Als Konsequenz dieser Einsicht werden auf der einen Seite eine Reihe von Bestimmungen, die traditionell mit Gott assoziiert werden, nun in den Subjektbegriff integriert; und auf der anderen Seite wird der Begriff Gottes radikal von allen Bestimmungen der Transzendenz getrennt:

»Was *Luther* als Glauben im Gefühl und im Zeugniß des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im *Begriffe* zu fassen, und so in der Gegenwart sich zu befreien und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist. Wie es ein berühmtes Wort geworden ist, daß eine halbe Philosophie von Gott abführe, – und es ist dieselbe Halbheit, die das Erkennen in eine *Annäherung* zur Wahrheit setzt, – die wahre Philosophie aber zu Gott führe, so ist es dasselbe mit dem Staate. So wie die Vernunft sich nicht mit der Annäherung, als welche weder kalt noch warm ist und darum ausgespien wird, [begnügt, D. M.] eben so wenig begnügt sie sich mit der kalten Verzweiflung, die zugibt, daß es in dieser Zeitlichkeit wohl schlecht oder höchstens mit-

¹ Vgl. MARX, *Hegels Staatsrecht*, S. 206. Vgl. oben die Fußnote 7, S. 22 sowie unten die Fußnote 20, S. 84.

telmäßig zugehe, aber eben in ihr nichts besseres zu haben und nur darum Frieden mit der Wirklichkeit zu halten sey; es ist ein wärmerer Friede mit ihr, den die Erkenntniß verschafft.«²

Diese Einsicht verdankt sich einem historischen Prozess, der wiederum an bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen gebunden ist. Das Verhältnis des empirischen Subjekts zum transzendentalen wird dahingehend konkretisiert, dass dessen metaphysische Aura auch für die theoretische Philosophie schwindet. Dies Verhältnis wird nicht als eine Konstellation zeitloser Kategorien gebildet, sondern es ist historisch entstanden und hängt von bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen ab. Denn die Rettung der Vernunft, die Hegel mit seinen philosophiegeschichtlichen Fortschritten insgesamt gelingt, beinhaltet nach der Dialektik des Vernunftbegriffs auch, dass die Vernunft mit ihrem scheinbar Anderen vermittelt wird, dass viele Bestimmungen der Natur, der Gesellschaft und der Geschichte selbst zu Momenten der Vernunft werden. Dies geschieht im Einklang mit der Aufhebung jeglicher Gestalt von Transzendenz. Als Konsequenz der Vermittlungen Hegels treten all jene Bestimmungen, die in den Rechtsphilosophien früherer Autoren als Legitimation und als Grundlage gedient haben, nun in eine neue Anordnung. Gott ist keine transzendente Legitimationsinstanz mehr für die Herrschaft und für die rechtsphilosophischen Kategorien, sondern diese Kategorien werden nun immanent in den Begriffen der Vernunft und des Willens fundiert.

»In Ansehung des Aufsuchens dieses Begriffes hat *Rousseau* das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach, (wie etwa der Socialitätstrieb, die göttliche Autorität) sondern dem Inhalte nach *Gedanke* ist, und zwar das *Denken* selbst ist, nämlich den *Willen* als Prinzip des Staats aufgestellt zu haben.«³

Die Bestimmungen der Natur und der Geschichte, welche in früheren Zeiten zur Herrschaftslegitimation herangezogen werden, sind zwar in Hegels Rechtsbegriff ebenfalls enthalten, jedoch nur als integrierte in einer Gestalt, wodurch sie durch die Vernunft bestimmt und begrenzt bleiben. Statt heteronom von Gott, der Natur oder der Geschichte bestimmt zu werden und abzuhängen, gelangt die Vernunft nach

² HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, S. 16. Hegel schließt, neben seiner entschiedenen Opposition gegen die Völkischen sowie gegen die Restauration, mit dieser Bestimmung auch an seine Kritik Kants und Fichtes an, wie sie hier oben in den Fußnoten 9 und 10 auf der Seite 62 zitiert wird. Zu Hegels Verwendung der Phrase »weder kalt noch warm« aus der Bibel, Offenbarung 3, 16, vgl. auch SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, Kommentar, S. 355.

³ HEGEL *Rechtslehre*, § 258, Anm., S. 202. Vgl. unten die Fußnote 17, S. 84.

Hegel als »an und für sich freyer Wille« zu ihrer Selbstbestimmung, d. h. Autonomie, indem sie zum Bestimmenden über Erstere wird.⁴ Insofern die Heteronomie der Herrschaft in dieser Weise zu vermeiden sei, kann Hegel seine entfalteten Rechtsbestimmungen als Verwirklichung der Freiheit postulieren.

»Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige*, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher *frey* ist, so daß die Freyheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freyheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweyte Natur, ist.«⁵

Den Punkt, von dem Hegel ausgeht und nach dem der freie Wille auf das »Rechtssystem« als »das Reich der verwirklichten Freyheit« hinweist, indem beide sich wechselseitig als Voraussetzungen füreinander erweisen, nimmt Hegel in seiner Bestimmung des Staates wieder auf:⁶

»Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, – der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt. An der *Sitte* hat er seine unmittelbare, und an dem *Selbstbewußtseyn* des Einzelnen, dem Wissen und Thätigkeit desselben seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Thätigkeit, seine *substantielle Freyheit* hat. [...]

Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonders *Selbstbewußtseyn* hat, das an und für sich *Vernünftige*.«⁷

Die Aufnahme der logischen Kategorien des Allgemeinen und des Besonderen ist deshalb nicht bloß formal.⁸ In der Bedeutung, welche diese Kategorien in der *Rechtslehre* erhalten, gehen sie aus der Perspektive der Subjektivität auf die Realisierungsbedingungen der subjektiven Freiheit der einzelnen Individuen sowie aus der Perspektive der Objektivität auf die allgemeinen Bedingungen, denen die

⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 48. Vgl. hierzu auch die folgende Fußnote 7, S. 67.

⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 4, S. 31.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 257, S. 201 u. § 258, S. 201. Vgl. unten die Fußnote 84, S. 162.

⁸ »Worin das wissenschaftliche Verfahren der Philosophie bestehe, ist hier aus der philosophischen Logik vorauszusetzen.«, HEGEL, *Rechtslehre*, § 2, Anm., S. 25.

besonderen Willen unterworfen sind. Rechtsphilosophisch betreffen diese Kategorien demnach in erster Linie das Verhältnis des Einzelnen zur Allgemeinheit.

Weder ist es real möglich, den Einzelnen vollständig aus dem Kollektiv mit Anderen herauszulösen noch wäre das Ausschöpfen aller Freiheitspotenziale ohne die Verwendung all jener Kräfte möglich, die sich allein durch eine gemeinschaftliche ökonomische Reproduktion ergeben. Gegenüber manchen Tendenzen in der Rechtsphilosophie Kants und der Kantianer sowie vielen anderen, auch neueren, Theorien zum Recht und den weiteren Institutionen bleibt Hegels politische Theorie in diesem Aspekt gerade nicht abstrakt, sondern sie macht diese Tatsachen zu ihrem zentralen Angelpunkt. Abstrakte Institutionenlehre, radikaler Individualismus und Robinsonadendenken kommen für Hegel nicht infrage.

Der banale Ausgangspunkt für das Verhältnis des Einzelnen zu einer überindividuellen Allgemeinheit lässt sich dabei vorerst an der Biologie festmachen. Die triviale Tatsache, dass ein jeder Mensch einen Vater und eine Mutter hat und ohne diese weder existiert noch vorzustellen ist, verweist darauf, dass der Mensch in seiner biologischen Reproduktion, aus der jeder Einzelne biologisch hervorgeht, auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen verwiesen bleibt. Während für das einzelne Individuum die Beziehung zu seinen zwei Eltern dadurch eine *conditio sine qua non* bleibt, ist darüber hinaus jede Vorstellung, welche den heranwachsenden wie den erwachsenen Menschen keinen freien und lustvollen Umgang mit den Gegebenheiten der biologischen Reproduktion, sprich mit der menschlichen Sexualität, wünscht, ebenso abstrakt wie brutal.⁹ Als einem dritten Aspekt bedeutet diese Wirklichkeit für jeden Menschen, dass er real in eine vorgefundene Welt hineingeboren wird, zu der er sich verhalten muss und aus der er sich ohne Schwierigkeiten nicht herausziehen kann.

Nach dem Aspekt, dass das Element der biologischen Reproduktion dennoch ein notwendiges Moment ist, obwohl es hier noch als natürliches und insofern unmittelbares vorherrscht, verfährt Hegel angemessen, indem er es als erstes Moment seines Begriffs der Sittlichkeit entfaltet. Das erste Moment der Sittlichkeit bildet für Hegel somit die *Familie*, in der die natürlichen Beziehungen dominieren. Die Familie

⁹ Weniger philosophisch abgehoben formuliert sich für moderne Gesellschaften die politische Forderung, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse so einzurichten sind, dass die Menschen in ihnen am Sex wie an der Kinderaufzucht ihre Freiheit wie ihre Freude genießen können. Es bedeutet konkret: Familienplanung, Verhütung und Krippenplätze.

ist darum isoliert betrachtet und für die Perspektive, der sie noch nicht als aufgehobene vor Augen ist, höchstens *an sich* vernünftig. Das erste Moment der Sittlichkeit ist in der *Rechtslehre* die Familie, d. h. die noch *unmittelbare* Sittlichkeit als noch *unreflektierte* Einheit.¹⁰

Als zweites Moment muss deshalb die *bürgerliche Gesellschaft* hinzutreten. In dieser ist zunächst die »Trennung das Bestimmende« und sie enthält systematisch somit die Bedingungen dafür, dass die Individualität als einzelne, isolierte, getrennte und besondere sich voll entfalten kann.¹¹ Darüber hinaus liefert die bürgerliche Gesellschaft ein weiteres unterschiedenes und eigentümliches Moment der Einheit. Denn in ihr sind alle Glieder ökonomisch bereits durch ein »inneres Band«, eine »invisible hand«, verbunden, voneinander abhängig und notwendig aufeinander verweisen.¹² Auch diese ökonomisch hergestellte und vorhandene Allgemeinheit ist nur erst *an sich* vernünftig, da diese Allgemeinheit derart noch nicht bewusst und reflektiert gesetzt wird.

»In unseren modernen Staaten haben die Bürger nur beschränkten Anteil an den allgemeinen Geschäften des Staates; es ist aber notwendig, dem sittlichen Menschen außer seinem Privat-zweck eine allgemeine Tätigkeit zu gewähren. Dieses Allgemeine, das ihm der moderne Staat nicht immer reicht, findet er in der Korporation. Wir sahen, daß das Individuum, für sich in der bürgerlichen Gesellschaft sorgend, auch für andere handelt. Aber diese bewußtlose Notwendigkeit ist nicht genug: zu einer gewußten und denkenden Sittlichkeit wird sie erst in der Korporation. Freilich muß über dieser die höhere Aufsicht des Staates sein [...]. Der Zweck der Corporation als beschränkter und endlicher hat seine Wahrheit [...] in dem an und für sich *allgemeinen Zwecke* und dessen absoluter Wirklichkeit; die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft geht daher in den *Staat* über.«¹³

¹⁰ Vgl. Eva BOCKENHEIMER, *Das Geschlechterverhältnis in Hegels Rechtsphilosophie* [2006], (Kurz: *Geschlechterverhältnis*), in: ARNDT, Hegel Jahrbuch 2008 u. *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*, Hegel-Studien Beiheft 59, hrsg. v. Walter JAESCHKE u. Ludwig SIEP, Hamburg 2013.

¹¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 263, Zusatz, S. 411. Vgl. unten Fußnote 21, S. 91.

¹² Zum »inneren Band« vgl. MARX, *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie – Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals* [1867], (Kurz: *Kapital I*), MEW 23, S. 377. Zur »invisible hand« vgl. Adam SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], (Kurz: *Wealth of Nations*), Edited by Salvio Marcelo SOARES, MetaLibri Digital Library 2007, S. 349. Vgl. unten die Fußnote 24, S. 91.

¹³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 255, Zusatz, S. 397 u. § 256, S. 199.

Nur als Setzung aus einem autonomen, vernünftigen und selbstreflektierenden Selbstbewusstsein können die Mängel der bürgerlichen Gesellschaft gehoben werden.

Zu der bloß biologischen Reproduktion der Menschen tritt somit auch die ökonomische Reproduktion der gesamten Gesellschaft hinzu. Die gesellschaftliche Reproduktion gehört als Bedingung zu den Bestimmungen der Freiheit, da ohne sie die Träger der Freiheit, die menschlichen Subjekte, nicht überleben können. Neben der negativen Bedingung, nach der die Einzelnen auf die gesellschaftliche Reproduktion angewiesen sind und ohne die sie ihre Freiheit nicht entfalten können, erlangt diese Bestimmung in der Moderne eine weitere positive Bedeutung: Durch die Produktivkraftsteigerungen im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung wird der Punkt erreicht, dass die gesamtgesellschaftliche Reproduktion prinzipiell für mehr als nur wenige Gesellschaftsglieder die Möglichkeiten für die individuelle Verwirklichung der Freiheit eröffnet: Sie verschafft Freiräume an freier Zeit.

»Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Theilung *einfacher* und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstracten Arbeit, so wie die Menge seiner Productionen größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraction der Geschicklichkeit und des Mittels die *Abhängigkeit* und die *Wechselbeziehung* der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Nothwendigkeit. Die Abstraction des Producirens macht das Arbeiten ferner immermehr *mechanisch* und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die *Maschine* eintreten lassen kann.«¹⁴

Ist dieser Punkt geschichtlich erreicht, der als solcher kontingent ist, eröffnen sich für die Menschen, die auf den Nutzen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung im Großen wie im Kleinen zurückgreifen, immer Spielräume für die Verwirklichung individueller Freiheit, die größer sind als die für diejenigen, die isoliert und solipsistisch bzw. in bloßer Subsistenzwirtschaft die Güter ihres Bedarfs selbst herstellen wollen.

Marx schlägt bei diesem Thema des Fortschritts als einer Voraussetzung der Freiheit eine Brücke von Aristoteles in seine eigene Gegenwart:

»Daher das ökonomische Paradoxon, daß das gewaltigste Mittel zur Verkürzung der Arbeitszeit in das unfehlbarste Mittel umschlägt, alle Lebenszeit des Arbeiters und seiner Familie in disponible Arbeitszeit für die Verwertung des Kapitals zu verwan-

¹⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 198, S. 169.

deln. >Wenn<, träumte Aristoteles, der größte Denker des Altertums,

>wenn jedes Werkzeug auf Geheiß, oder auch vorausahnend, das ihm zukommende Werk verrichten könnte, wie des Dädalus Kunstwerke sich von selbst bewegten oder die Dreifüße des Hephästos aus eigenem Antrieb an die heilige Arbeit gingen, wenn so die Weberschiffe von selbst webten, so bedürfte es weder den Werkmeister der Gehilfen noch für die Herrn die Sklaven.<«¹⁵

Seitdem die Maschinen dafür sorgen, dass die »Weberschiffe von selbst« weben, wird eine weniger ungleiche Verteilung der freien Zeit möglich.¹⁶ Für Hegel bildet dabei auch die Ausweitung der Bedürfnisse selbst ein Moment der sich verwirklichenden Freiheit.

»Indem im gesellschaftlichen Bedürfnisse, als der Verknüpfung von unmittelbaren oder natürlichen und vom geistigen Bedürfnisse der *Vorstellung*, das letztere sich als das Allgemeine zum überwiegenden macht, so liegt in diesem gesellschaftlichen Momente die Seite der *Befreyung*, daß die strenge Naturnothwendigkeit des Bedürfnisses versteckt wird, und der Mensch sich zu *seiner*, und zwar einer allgemeinen *Meynung* und einer nur selbstgemachten Nothwendigkeit, statt nur zu äußerlicher, zu innerer Zufälligkeit, zur *Willkühr* verhält.«¹⁷

Die historisch spezifische Einsicht, die in der Moderne möglich wird, dass die Verwirklichung der Freiheit, insofern diese an verfügbare Zeit gebunden ist, die Arbeitsteilung in einer gesamtgesellschaftlichen Reproduktion zur Voraussetzung hat, wird für Hegel zu einem systematischen Argument. Solange von dieser essenziellen Bedingung nicht abstrahiert werden soll, ist es angemessen, die Sittlichkeit im Sinne Hegels als einen Zusammenhang gesamtgesellschaftlicher Reproduktion aufzufassen. Dass das Ausschöpfen der Freiheitspotenziale dadurch noch nicht selbstverständlich erreicht wird, ist sowohl Marx wie Hegel klar. Die Konsequenzen, die sie daraus ziehen, differieren allerdings erheblich.

¹⁵ MARX, *Kapital 1*, S. 430. Marx zitiert dort F. Biese, *Die Philosophie des Aristoteles*. Vgl. auch ARISTOTELES, *Politik*, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 4, Hamburg 1995, 1253b, S. 7.

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 194, S. 167. Vgl. unten die Fußnote 41, S. 94.

Der Schnittpunkt des rechtsphilosophischen und des geschichtsphilosophischen Aspekts

Hegels Theorie des modernen Staates ist nicht nur in ihren materialistischen Elementen insofern konkret, als sie die Freiheit der Menschen als Moment ihrer realen Lebenssituationen samt ihrer ökonomischen Reproduktionsbedingungen reflektiert, sondern sie wird der Sache nach auch den historischen Bestimmungen in der erfordernten Exaktheit gerecht. Die Freiheit ist kein Ideal in einem metaphysischen, idealistischen Ideenhimmel, sondern sie wird real durch einen bestimmten historischen Fortschrittsprozess.

»Das Prinzip der neueren Welt ist überhaupt die Freiheit der Subjektivität, daß alle wesentlichen Seiten, die in der geistigen Totalität vorhanden sind, zu ihrem Rechte kommend sich entwickeln. Von diesem Standpunkt ausgehend, kann man kaum die müßige Frage aufwerfen, welche Form, die Monarchie oder die Demokratie, die bessere sei. Man darf nur sagen, die Formen aller Staatsverfassungen sind einseitige, die das Prinzip der freien Subjektivität nicht in sich zu ertragen vermögen und einer ausgebildeten Vernunft nicht zu entsprechen wissen.«¹

Demnach waren die Möglichkeiten zu einem adäquaten Begriff der Freiheit nicht zu allen Zeiten in dem gleichen Maße gegeben und noch weniger kann dies von den Bedingungen zu seiner Realisation behauptet werden.

Hegels Theorie vermag, die im Begriff des Staates enthaltenen Momente der Vernunft in ihrem systematisch angemessenen Verhältnis zueinander darzustellen; und sie ist in der Lage, auf das Vorhandensein dieser Momente in den verteilten und verschiedensten Gestaltungen in der Realität zu verweisen.

»Die Rechtsphilosophie war Hegels umfassendster Versuch einer systematischen Darstellung des Wesens des modernen Staates. In ihr die Apotheose Preußens zu sehen, ist aus philosophischen wie biographischen Gründen Unsinn. Kein Staat – so würde Hegel darauf erwidern – könnte je der philosophischen Idee des Staates angemessen sein, wie sie in diesem Werk entwickelt wird.«²

Für eine selbstgesetzte, reflektierte und, in diesem umfassenden Sinn, vermittelte Realität gesellschaftlicher Freiheit blieben an die Zukunft demnach noch einige Aufgaben gestellt. Gleichwohl sind in

¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, Zusatz, S. 439f.

² AVINERI, *Moderner Staat*, S. 142f.

den verschiedenen Nationen die erfordernten Momente zu einem jeweils unterschiedlichen Grade bereits erfüllt.

So findet sich bei genauer Betrachtung in England, auch wenn Hegel in nahezu absurder Weise die verfassungslose Monarchie Preußens der konstitutionellen in England vorzieht, doch eine Tradition, die einige der erfordernten Momente intensiver und ausgeprägter entwickelt, als dies in den anderen Ländern der modernen Welt der Fall ist.³ Das Ungerechtfertigte des ideologischen und chauvinistischen Tons Hegels fällt in Fällen wie diesem besonders auf, wo Hegel die Errungenschaften, die gemessen an seinen eigenen Begriffen in England real erreicht werden, nicht angemessen würdigt. Die frühen demokratischen und bürgerlichen Traditionen sowie die relative Durchlässigkeit der englischen *Gentry* können in dieser Hinsicht, entgegen dem herabwürdigenden Ton Hegels, als entscheidende institutionelle Lösungen angesehen werden, welche es ermöglichen, die besondere Freiheit jedes Einzelnen in die gesamtgesellschaftliche Reproduktion zu integrieren. Hannah Arendt charakterisiert die englische Entwicklung wie folgt:

»Daß der englische Nationalismus sich so ungestört vom Klassenkonflikt, vor allem ohne einen eigentlichen Konflikt zwischen dem Adel und Bürgertum entwickeln konnte, war vor allem dem geschuldet, daß die englische *Gentry*, die zwischen dem alten Hochadel und dem Bürgertum sich eingeschaltet hatte, die obersten Schichten der Bourgeoisie immer wieder in die Aristokratie hineinassimierte, so daß trotz des außerordentlich rigiden Charakters des englischen Klassensystems gerade in England dauernde Aufstiege in die Aristokratie möglich waren. Dieser Prozeß gliederte den Adel in die englische Nation ein und erzeugte in ihm jenes auffallende nationale Verantwortungsgefühl, das ihn und die ihn vertretende konservative Partei so vorteilhaft von ihren kontinentalen Kollegen unterschied; er erleichterte aber auch die Assimilation feudaler Maßstäbe und Begriffe durch das Volk, das in einer hierarchieähnlichen Ordnung in allen seinen Schichten miteinander Verbunden blieb und weniger als auf dem Kontinent durch das Klassensystem antagonistisch aufge-

³ Dies gilt insbesondere für den institutionell geregelten Interessenausgleich infolge der »Declaration of Rights« bzw. der Bill of Rights. Vgl. Hermann KINDER und Werner HILGEMANN, *dtv-Atlas zur Weltgeschichte – Von den Anfängen bis zur Französischen Revolution*, (Kurz: *dtv Atlas Weltgeschichte*), Bd. 1, München 1964ff., S. 269. Vgl. dazu auch Wikipedia:

»Die *Bill of Rights* (dt. *Gesetz der Rechte*) aus dem Jahr 1689 regelt die Rechte des englischen Parlaments gegenüber dem Königtum und gilt als eines der grundlegenden Dokumente des Parlamentarismus.«

spalten wurde. Das Hierarische dieser Klassenordnung, an deren Spitze das englische Königshaus stand, ergab von selbst, daß die Maßstäbe der Aristokratie sich in der Nation als eine Art nationales Gesamtbesitztum und Gesamterbteil durchsetzten.«⁴

Selbst Hegels Konservatismus, der kein Klassendünkel ist, sondern sich auf das Bewahren gesellschaftlicher Strukturen richtet, die nach seiner Ansicht fähig und wert sind zu überleben, schließt an diese Verhältnisse in England nicht positiv an. Denn die Asymmetrie und der chauvinistische Ton Hegels gegenüber England folgen zwangsläufig aus seiner Polemik gegen die Demokratie, die für ihn keine geeignete moderne Staatsform ist. Insofern nach Hegels Beschreibung die Demokratie vernunftlos, willkürlich und durch bloßen Eigennutz konstituiert ist, fallen diese Attribute auch auf England zurück.

»Das *Wahlreich* scheint leicht die *natürlichste* Vorstellung zu seyn [...]. Diese Ansicht, wie die Vorstellung vom Monarchen, als obersten Staatsbeamten, von einem Vertragsverhältnisse zwischen demselben und dem Volke u.s.f. geht von dem Willen, als *Belieben*, Meynung und Willkühr *der Vielen* aus, – einer Bestimmung, die, wie längst betrachtet worden, in der bürgerlichen Gesellschaft als erste gilt, oder vielmehr sich nur geltend machen will, aber weder das Prinzip der Familie, noch weniger des Staats ist, überhaupt der Idee der Sittlichkeit entgegensteht. – Daß das Wahlreich vielmehr die schlechteste Institution ist, ergibt sich schon für das Raisonement aus den *Folgen*, die für dasselbe übrigens nur als etwas *Mögliches* und *Wahrscheinliches* erscheinen, in der That aber wesentlich in dieser Institution liegen. Die Verfassung wird nämlich in einem Wahlreich durch die Natur des Verhältnisses, daß in ihm der *particulare* Wille zum letzten Entscheidenden gemacht ist, zu einer *Wahlkapitulation*, d. h. zu einer Ergebung der Staatsgewalt auf die Discretion des particularen Willens, woraus die Verwandlung der besonderen Staatsgewalten in Privateigenthum, die Schwächung und der Verlust der Souverainetät des Staates, und damit seine innere Auflösung und äußere Zertrümmerung, hervorgeht.«⁵

Was dies für England explizit bedeute, spricht der folgende spätere Zusatz aus:

⁴ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 387f. Arendt fährt an der Stelle fort:

»Die Folge davon innerhalb der Entwicklung der Rassetheorie war, daß diese mehr als anderswo von Vorstellungen der Züchtung und des biologischen Erbguts beherrscht wurden. Die ganze sogenannte Wissenschaft der Eugenik ist eigentlich englischen Ursprungs.«,

Ebd.

⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 281, Anm., S. 237f.

»In England kann zum Beispiel kein unpopulärer Krieg geführt werden. Wenn man aber meint, Fürsten und Kabinette seien mehr der Leidenschaft als Kammern unterworfen, und deswegen in die Hände der letzteren die Entscheidung über Krieg und Frieden zu spielen sucht, so muß gesagt werden, daß oft ganze Nationen noch mehr wie ihre Fürsten enthusiastisch und in Leidenschaft gesetzt werden können. In England hat mehrmals das ganze Volk auf Krieg gedrungen und gewissermaßen die Minister genötigt, ihn zu führen. Die Popularität von *Pitt* kam daher, daß er das, was die Nation damals wollte, zu treffen wußte. Erst späterhin hat hier Abkühlung das Bewußtsein hervorgebracht, daß der Krieg unnütz und unnötig war und ohne Berechnung der Mittel angefangen worden. Der Staat ist überdies nicht nur mit *einem* anderen im Verhältnis, sondern mit mehreren; und die Verwicklungen der Verhältnisse werden so delikat, daß sie nur von der Spitze aus behandelt werden können.«⁶

Das Entsetzen, mit dem Hegel die »*Charta magna*« wiederum gegen v. Haller verteidigt, zeigt demgegenüber in einer ausgesprochen deutlichen und aufrichtigen Weise, dass Hegels Bewusstsein gegen die Einsicht über die Kraft der Sittlichkeit in England weit weniger verschlossen ist, als sein Ton vermuten lässt.⁷

Das Gleiche gilt für die Vereinigten Staaten von Amerika. Diese sind zur Zeit Hegels bereits in vielfacher Weise ein Symbol für die »neue Welt«.⁸ Vieles, mit dem Hegel bereits über seine unmittelbare Gegenwart hinaus in die Zukunft hinein denkt, ist mit Amerika in einem moderneren Sinn assoziiert als mit denjenigen europäischen Staaten, die in der realen historischen Entwicklung lange Zeit der »Restauration« der »alten Welt« unterworfen bleiben werden.⁹ Die Menschenrechte, die der Sache nach auch für Hegel zum Kern der Prinzipien der Moderne gehören, werden hier in der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung zum ersten Mal verkündet. Dass in ihr auch von dem »pursuit of happiness« die Rede ist, kann in dem Sinne Hegels, dass das Recht gegen das Leben, die Freiheit und die

⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 329, Zusatz, S. 497.

⁷ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Anm., Fußnote, S. 204ff. Vgl. das folgende Zitat zu Fußnote 12, S. 74.

⁸ Der Ausdruck der »neuen Welt« ist äquivok. Mit ihm wird seit jeher der amerikanische Kontinent assoziiert. In dem Zitat, das weiter unten auf der Seite 78 (vor der Fußnote 8) steht, wird Hegel an diesen Kontinent weniger denken, wenn er dort ebenfalls von der »neuern Welt« spricht, sondern er bezeichnet damit die Moderne; und dennoch sind beide, voneinander nicht zu trennen. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, Anm., S. 226.

⁹ Vgl. dazu auch SCHEIT, *Suicide Attack*, S. 263ff.

besonderen Interessen der Einzelnen nicht schlicht abstrakt sein darf, nur begrüßt werden.¹⁰ Für die »Bill of Rights« gilt hier dementsprechend das Gleiche wie für die Magna Charta.¹¹

In Frankreich sollten die Prinzipien der Moderne wiederum mit der größten Radikalität verwirklicht werden. Das radikale Kappen aller Brücken zur vorhergehenden Sittlichkeit wird von Hegel als brutale Abstraktion kritisiert. Und dennoch liegt auf der Hand, dass die bürgerliche Welt und ihre Interessen zusammen mit den Menschenrechten in einem Sinn, der hier weiter geht als überall sonst, im revolutionären Frankreich realisiert werden. Nicht zuletzt existiert gegenüber den Vereinigten Staaten in Frankreich kein Sklavenstand mehr.

Die Würdigung der Realisation der wesentlichen Momente der Sittlichkeit in den verschiedenen fortschrittlichen Nationen wird, mehr noch als an anderen Stellen, dort deutlich, wo Hegel das moderne, bürgerlich-rechtliche Staatsverständnis gegen das Treiben v. Hallers wendet, das explizit apologetisch und restaurativ ist:

»Wenn man dann sieht, daß es die Nationalfreyheiten der deutschen Reichsstände, der englischen Nation – die *Charta magna*, >die aber wenig gelesen und wegen der veralteten Ausdrücke noch weniger verstanden wird<, die *bill of rights* u.s.f. – der hungarischen Nation u.s.f. sind, von welchen der Verfasser spricht, so wundert man sich zu erfahren, daß diese sonst für so wichtig gehaltenen Besitzthümer etwas unbedeutendes sind und, daß bey diesen Nationen auf ihre Gesetze, die zu jedem Stück Kleidung, das die Individuen tragen, zu jedem Stück Brod, das sie essen, concurrirt haben und täglich und stündlich in Allem concurriren, *bloß in Büchern* ein Werth gelegt werde. – Auf das *preußische allgemeine Gesetzbuch*, um noch diß anzuführen, ist Hr. v. H. besonders übel zu sprechen (1. Bd. S. 185 ff.) weil die neuphilosophischen Irrtümer (wenigstens noch nicht die *Kantische* Philosophie, auf welche Hr. v. Haller am erbittertsten ist) dabey ihren *unglaublichen* Einfluß bewiesen haben, unter anderen vornämlich, weil darin vom *Staate*, Staatsvermögen,

¹⁰ Vgl. die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika aus dem Jahr 1776.

¹¹ Zu dem Abscheu, den Hegel demgegenüber mit Blick auf einige wesentliche Prinzipien der nordamerikanischen Verfassung explizit formuliert, schreibt Schnädelbach:

»Für das traditionelle Modell, wie es sich im nordamerikanischen Verfassungsprinzip der >checks and balances< manifestiert, hat Hegel nur Polemik übrig«,

SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 310.

dem Zwecke des Staats, vom Oberhaupte des Staats, von *Pflichten* des Oberhaupts, Staatsdienern u.s.f. die Rede sey.«¹²

Solange die kritische Einschätzung ihren Blick auf das Preußen der Reformen einschränkt, kann sie mit Hegel durchaus dessen Beurteilung teilen, dass Preußen wahrhaft am Anfang einer nachholenden Entwicklung steht, die dazu führen soll, dass gegenüber den fortschrittlichsten Nationen die Realisierung der Errungenschaften der Moderne in Preußen bald voranschreiten soll und jenen demnach bald in nichts mehr nachstehen wird. Zugleich birgt dies für Hegel die Hoffnung, dass durch diesen Weg der Reformen, jene Exzesse und deren Brutalität, wie sie das revolutionäre Frankreich durchgeschüttelt haben, vermieden werden können. Wie wir heute wissen, ging Preußen stattdessen bald wieder den Weg der Restauration.

Es lässt sich in einem solchen Fokus demnach erkennen, dass nach diesem Aspekt der politischen Theorie Hegels die Momente moderner Sittlichkeit eine unterschiedlich ausgeprägte und spezifisch verschiedene Ausreifung in den regional verschiedenen Nationen erlangen. Diese rechtsphilosophisch zentrale Erkenntnis steht in einer direkten und konkreten Vermittlung mit ihren geschichtsphilosophischen Grundlagen. Denn die Verschiedenheiten gründen in dem jeweils unterschiedlichen historischen Verlauf der betreffenden nationalen Traditionen. Mit einem Wort, die Verwirklichung der Bestimmungen der Idee, die nach Hegel als eine Entfaltung in der Geschichte geschieht, hat in ihren Gestaltungen in der Welt bisher zu unterschiedlichen nationalen Ausprägungen geführt.¹³

¹² HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Anm., Fußnote, S. 206. Hier wurden freimütig die »neuphilosophischen Irrtümer«, die laut Michel und Moldenhauer bei v. Haller im Original stehen, anstelle der bei Hegel gedruckten »unphilosophischen Irrtümer« übernommen, da dadurch der Sinn noch deutlicher getroffen wird und es sich demnach ehemals um einen Übertragungsfehler Hegels handelt. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, in: *Hegel Werke*, § 258, Anm., Fußnote, S. 405f.

¹³ Wollte man für diese Erkenntnis den Begriff moderner und national verschiedener Volksgesichter bzw. Nationalcharaktere prägen, so enthielten diese kaum mehr als eine solche Konstellation von vernünftigen Momenten und ihrer historisch kontingenten Verwirklichung: In einigen modernen Nationen sind bestimmte Momente, wie etwa das des Individuums in England, in ihrer ausschweifenden Breite und Tiefe entfaltet, wohingegen dieselbe Nation bei anderen Momenten von anderen Nationen überragt wird, in denen die kontingente Entwicklung andere Momente ausgeprägt hat und reifen ließ. Die Rationalität des Ausdrucks des »Nationalcharakters« hört dort auf, wo an der Stelle dieser Kontingenzen durch ihn eine wirkende Substantialität ausgedrückt werden soll.

Leider verträgt diese klare und bahnbrechende Erkenntnis Hegels sich nicht mit der expliziten Bestimmung des weltgeschichtlichen Prozesses, die er in den letzten Paragraphen auf den letzten Seiten seiner *Rechtslehre* angibt. Gegen jene prinzipiell pluralistische, nicht direkt chauvinistisch-asymmetrische und relativ emanzipative Einsicht setzt Hegel dort am Ende der *Rechtslehre* die Entfaltung der Momente des »Weltgeistes« in der »Weltgeschichte« mit ihrem *Entfaltetsein* durch den »germanischen Volksgeist« gleich.¹⁴ Dass darin sich andeutet, dass die Bewegtheit der Dialektik zu etwas Statischem verkommen muss, zeigt bereits einen Anhaltspunkt für eine weitreichende Konstellation von Inkonsistenzen an.

¹⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 339ff., S. 272ff. Dort heißt es in dem § 358:

»Aus dem Verluste seiner selbst [...] erfaßt der [...] Geist [...] die Versöhnung [...], welche dem nordischen Prinzip der *germanischen Völker* zu vollführen übertragen wird.«,

HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280f.

Wie Hegel den Volksgeist nicht fasst

Der allgemeine Begriff einer Bewegung scheint, insofern er deren Totalität umfasst, selbst unbewegt zu sein. Das dialektische Denken gelangt über diese Paradoxie hinaus, indem es erkennt, dass der Begriff das, was er ist, allein durch die Bewegung seiner Momente ist – dass er nur durch sie zu sich selbst kommt. Hegels Begriffe der Weltgeschichte und des Weltgeistes müssen als allgemeine deshalb so gedacht werden, dass die Totalität ihrer Momente erfüllt ist. Allerdings muss es stark irritieren, dass die Totalität der Momente nach Hegels expliziter Aussage durch *eines der Momente*, durch den germanischen Volksgeist, zur Erfüllung kommen soll. Diese geschichtsphilosophische Konstruktion widerspricht Hegels logischem Begriff von den Momentbeziehungen. Außerdem droht durch diese Konstruktion der Unterschied zwischen dem Weltgeist als der geschichtsphilosophischen Totalitätsvorstellung und dem germanischen Volksgeist, der nur ein Moment des Weltgeistes sein soll, zu verwischen. Denn allein dem Weltgeist kommt die Bestimmung zu, die Einheit aller welthistorisch relevanten Momente zu enthalten. Als Konsequenz jener geschichtsphilosophischen Konstruktion würden der Volksgeist und der Weltgeist ununterscheidbar voneinander werden. Der Volksgeist kann nur verwirklichen, was er enthält. Soll die Einheit *aller* Momente zustande kommen, so wäre dies nur möglich, wenn der germanische Volksgeist das Gleiche enthielte wie der Weltgeist. Jener und dieser würden dadurch jedoch zu ein und demselben.

Während die Begriffe des Weltgeistes und der Weltgeschichte bei Hegel den Aspekt der Totalität, der Einheit und der Allgemeinheit repräsentieren, bedarf es zu ihnen auch eines konträren Begriffs, welcher für das Moment des Besonderen steht. Der Begriff des Volksgeistes ist bei Hegel dieser konträre Begriff zu der Allgemeinheit des Weltgeistes; und er ist dementsprechend wesentlich durch das Moment der Partikularität und der Besonderheit bestimmt. Hegels Kategorie des Volksgeistes müsste also die entgegengesetzten Momente und Prinzipien des Geistes je in ihrer Verschiedenheit, Trennung und Konkurrenz zueinander zum Ausdruck bringen und in diese Aspekte seine Schwerpunkte legen.

Die unterschiedenen Prinzipien bzw. Momente, welche in ihrer Entgegensetzung nach allen nötigen Aspekten substanziell voneinander unterschieden sind, bestehen in den folgenden: erstens in dem Moment der noch unreflektierten, d. h. unmittelbaren Einheit wie in der *Familie* oder dem *orientalischen Reich*, zweitens in dem Moment

der Negation und Besonderung, d. h. in dem der Trennung und der Entgegensetzung wie in der *bürgerlichen Gesellschaft*, und drittens in dem Moment des Aufhebens der ersten beiden Momente in ihre reflektierte Einheit wie in Hegels *Staat*.¹ Gegenüber dem nur einfa-

¹ Hegel prägt zum Abschluss seiner *Rechtslehre* den Begriff von vier »Reichen«: den des »Orientalischen«, des »Griechischen«, des »Römischen« und des »Germanischen Reichs«. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 354ff., S. 278ff. Einzig zu dem »Römischen Reich« gibt es im politischen Sinn eine Entsprechung. In der *Geschichtsphilosophie* verwendet Hegel für denselben Begriff später den Ausdruck der »Welt«. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 133–141. Der Ausdruck der »Welt« ist insofern avancierter, als er eine sittliche Totalität bezeichnet, die mit einem politischen, staatlichen Gemeinwesen keinesfalls verwechselt werden darf und die in drei der vier Fälle vielmehr multinational angelegt ist: Die »Welten« umfassen historisch und politisch jeweils mehrere »Reiche« oder Nationen. Dies gilt somit für die orientalische, die griechische und die germanische Welt. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 142–271, 313–335 u. 428–540. Mit Blick auf das Gemeinte ist der Ausdruck der »Welt« somit weit weniger irreführend als der Ausdruck des »Reichs«, obwohl Hegel mit beiden Ausdrücken dieselben Begriffe bezeichnen möchte. Ob eigene philosophische Begriffe zu den Ausdrücken möglich sind, ist damit noch nicht gesagt; und ich bezweifle es vielmehr sehr.

Die Distanzierung, die ich jenen Ausdrücken gegenüber gern ausdrücken würde, würde mich dazu führen, sie in Anführungszeichen zu setzen. Jedoch sollte in einem Text eine oft gebrauchte problematische Begrifflichkeit auch ohne solch eine Maßnahme deutlich sein. Nach der erstmaligen Einführung jener Termini verzichte ich aus diesem Grund auf distanzierende Satzzeichen – so schwer es mir in diesem Fall auch fällt.

Wenn in der vorliegenden Arbeit somit im Folgenden von dem orientalischen und dem germanischen Reich bzw. von der orientalischen und der germanischen Welt ohne Anführungszeichen die Rede ist, so ist damit jeweils das gemeint, was Hegel sich darunter vorstellt. Weder behaupte ich die Existenz der entsprechenden Entitäten noch unterstelle ich, dass ihre Begriffe möglich sind.

Ein Sonderfall betrifft das »Römische Reich«, zu dem es mit dem *Imperium Romanum* eine direkte politische Entsprechung gibt, die man heute als historische Bezeichnung groß »Römisches Reich« schreibt. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 354ff., S. 278ff. Hegels »Römisches Reich« ist als römische Welt dem intendierten Gehalt des philosophischen Begriffs nach von dem historischen Römischen Reich selbstverständlich ebenso weit entfernt wie die griechische Welt von dem griechischen Reich, welches es historisch insofern nie gab. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 354ff., S. 278ff. Dennoch soll Hegels Begriff von der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gänzlich entfernt sein, sondern durchaus eine Beziehung zu dem politischen Römischen Reich aufweisen.

Vor diesem Hintergrund unterlasse ich es im Folgenden, die Unterschiede zwischen der römischen Welt, Hegels »Römischen Reich« und dem Römischen

chen Momentverhältnis entsteht die Einheit der Momente selbst als das dritte Moment. In letzterer Einheit werden, politisch verstanden, die Besonderheiten der Individuen zwar betont, zugleich aber zusammen mit ihrer Gemeinschaft als einer Einheit bewahrt. Erst in der Einheit des dritten Moments, die politisch bei Hegel durch den Staat gestiftet wird, werden die ersten beiden Momente, d. h. erstens die unmittelbare Einheit und zweitens die Trennung und Besonderung, als an und für sich reflektierte erhalten.

Nach den drei nötigen Aspekten bleibt das Momentverhältnis des Besonderen und des Allgemeinen hier erstens logisch-systematisch, zweitens gesellschaftswissenschaftlich und drittens historisch konkret keinesfalls willkürlich oder äußerlich.

Es basiert nach dem ersten Aspekt wissenschaftstheoretisch und metaphysisch auf den wesentlichen Bestimmungen und den substantiellen Differenzierungen und Entgegensetzungen der Kategorien der *Logik*.²

Ihr dialektisches Verhältnis kehrt in den bewahrten Rechten der Individuen gegen den Staat und gegen die Gesellschaft wie umgekehrt in den Rechten Letzterer gegen die Individuen, als Bedingung ihrer Freiheit, wieder und ist derart in den entsprechenden konkreten Problemen der modernen gesellschaftlichen Organisation fundiert.

»Die gemeinschaftlichen *besonderen* Interessen, die in die bürgerliche Gesellschaft fallen, und außer dem an und für sich seyenden Allgemeinen des Staats selbst liegen (§. 256.) haben ihre Verwaltung in den Corporationen (§. 251.) der Gemeinden und sonstiger Gewerbe und Stände und deren Obrigkeiten, Vorsteher, Verwalter und dergleichen. Insofern diese Angelegenheiten, die sie besorgen, einerseits das *Privateigenthum* und *Interesse* dieser *besondern* Sphären sind, und nach dieser Seite ihre Autorität mit auf dem Zutrauen ihrer Standesgenossen und Bürgerschaft beruhet, andererseits diese Kreise den höheren Interessen des Staats untergeordnet seyn müssen, wird sich für ihre Besetzung dieser Stellen im Allgemeinen eine Mischung von gemeiner Wahl dieser Interessenten und einer höheren Bestätigung und Bestimmung ergeben.«³

Reich durch drucksprachliche Zeichen herauszustreichen. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 354ff., S. 278ff. In Streitfällen bitte ich darum, die jeweilige Bedeutung aus dem Zusammenhang zu erschließen. Vgl. die Fußnoten 5, S. 14 u. 15, S. 80.

² Vgl. unten die Fußnoten 8 u. 10, S. 82.

³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 288, S. 241.

Nach dem dritten Aspekt erlangt Hegels Theorie ihre historische und geschichtsphilosophische Spezifik und Schärfe daraus, dass sie ihre Kategorien der Besonderheit, des Subjekts und des Individuums nicht in einem ewigen, metaphysischen, zeitlosen, idealistischen oder auf andere Weise transzendenten Ideenhimmel verortet, sondern sie selbst als Produkt eines spezifischen geschichtlichen Prozesses begreift. Die Begriffe der Besonderheit, des Subjekts und des Individuums bleiben philosophiegeschichtlich dezidiert an ihre Entstehung zu Beginn der Moderne sowie an deren institutionellen Manifestationen in den rechtlich-gesellschaftlichen Organisationen moderner bürgerlicher Gesellschaften gebunden. D. h., sie sind von dem realen historischen Ereignis des Entstehens der bürgerlichen Gesellschaften nicht zu trennen. Nach dem Obigen bedeutet dies ebenfalls, dass einige Bestimmtheiten der modernen bürgerlichen Gesellschaft in den Subjektbegriff der *Logik* eingehen. Nach den Wechselbeziehungen, die bei Hegel zwischen den *logischen* und den *praktischen* Subjektbegriffen bestehen und die deren Konkretion dadurch fruchtbar und wechselseitig ausweiten, gehen in den Subjektbegriff der *Logik* solche Bestimmungen ein, die erst durch das historisch reale Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft möglich werden.

Hegel bricht darin mit den wissenschaftstheoretischen und metaphysischen Paradigmen, nach denen die philosophischen Kategorien unentstanden, unvergänglich und unveränderlich seien; und er erkennt stattdessen insbesondere an denjenigen Kategorien, mit denen ihm dadurch die revolutionären Fortschritte gegenüber seinen Vorgängern gelingen, dass diese ein Resultat einer zu Hegels Zeit noch ausgesprochen jungen geschichtlichen Entwicklung sind. Die in diesem Sinn zentralen Kategorien Hegels sind die der Besonderheit als Negation, Trennung und Konkurrenz, welche die Kategorien der Individualität und der Subjektivität in ihrem immanent modernen Sinn erst hervorbringen.

Analog zu dieser Entdeckung analysiert Hegel frühere Gesellschaften daraufhin, welche Mängel diesen auf der Grundlage, dass in ihnen ein entsprechender moderner Begriff des Subjekts und des Individuums noch nicht vorhanden ist, zu attestieren sind. An den vorbürgerlichen Gesellschaften ebenso wie in den politischen Theorien, welche aus diesen entspringen, kann Hegel dadurch feststellen, dass der Staat und die Gesellschaft beiden teils zumeist noch als unmittelbare Sittlichkeiten, als unmittelbare Gegebenheiten und als unmittelbar gegebene Voraussetzungen angesehen werden.⁴ Die

⁴ Vgl. unten Fußnote 3, S. 81.

Freiheit, das Leben und das Eigentum des Einzelnen sowie deren Rechte *gegen* die Allgemeinheit zählen in den vorbürgerlichen Gesellschaften oft noch wenig; und deren Opferung für den Staat bzw. für die bestehende Sittlichkeit gilt stattdessen vielmehr als eine unmittelbare Selbstverständlichkeit, d. h. in diesem Zusammenhang als eine unreflektierte Gegebenheit als habe sie wie eine Notwendigkeit zu erfolgen. So schreibt Avineri zu Hegels Charakterisierung des griechischen Volksgeistes treffend:

»Die Polis ist etwas Gegebenes, nichts Gewolltes. Das Sittliche ist dem Individuum natürlich eingeprägt und nicht das Ergebnis einer bewußten moralischen Entscheidung. Was der griechischen Kultur fehlt, ist die individuelle Subjektivität, also das, was den Unterschied zwischen der antiken und der modernen Demokratie ausmacht.«⁵

Der Begriff der Freiheit ist in diesen Fällen erst sehr mangelhaft realisiert, was sich überdem in der Akzeptanz der freiheitsverachtenden Institutionen eines Sklavenstandes oder der Leibeigenschaft äußert.

Aus dieser Analyse Hegels folgt des Weiteren, dass der Verwirklichung des zweiten wesentlichen Moments, dem der Besonderheit, historisch das erste Moment, das der unmittelbaren Einheit, vorhergeht. Demzufolge kann das dritte Moment, das der reflektierten Einheit von gesellschaftlicher Einheit und individueller Besonderheit, historisch erst nach der Überwindung der bürgerlichen Epoche wirklich werden.

Hegel ist hier selbst vorsichtiger, zurückhaltender sowie unspezifischer und er tendiert sogar zum »Abbruch der Dialektik«:⁶

»Der Dialektiker bekräftigt die Prärogative des Staats, der Dialektik enthoben zu sein, weil, worüber er sich nicht täuschte, diese über die bürgerliche Gesellschaft hinaustreibt. Er vertraut nicht der Dialektik als der Kraft zur Heilung ihrer selbst sich an, und desavouiert seine Versicherung der dialektisch sich herstellenden Identität.«⁷

Hegel selbst sieht die Überwindung der unmittelbaren Sittlichkeit einerseits und der trennenden Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft andererseits vielmehr schon in der modernen, bürgerlichen,

⁵ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 267, vgl. auch die gesamte Fußnote 4, hier S. 125.

⁶ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331.

⁷ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331.

konstitutionellen Monarchie, wie sie seinem Verständnis nach in Preußen gerade im Entstehen ist:

»Die Ausbildung des Staats zur constitutionellen Monarchie ist das Werk der neuern Welt, in welcher die substantielle Idee die unendliche Form gewonnen hat. Die *Geschichte* dieser Vertiefung des Geistes der Welt in sich, oder was dasselbe ist, diese freye Ausbildung, in der die Idee ihre Momente – und nur ihre Momente sind es – als Totalitäten aus sich entläßt, und sie eben damit in der idealen Einheit des Begriffs enthält, als worin die reelle Vernünftigkeit besteht, – die Geschichte dieser wahrhaften Gestaltung des sittlichen Lebens ist die Sache der allgemeinen Weltgeschichte.

Die alte Eintheilung der Verfassungen in *Monarchie*, *Aristokratie* und *Demokratie* hat die *noch ungetrennte substantielle Einheit* zu ihrer Grundlage, welche zu ihrer *innern Unterscheidung* (einer entwickelten Organisation in sich) und damit zur *Tiefe* und *concreten Vernünftigkeit* noch nicht gekommen ist. Für jenen Standpunkt der alten Welt ist daher diese Eintheilung die wahre und richtige; denn der Unterschied als an jener noch substantiellen nicht zur absoluten Entfaltung in sich gediehenen Einheit ist wesentlich ein *äußerlicher* und erscheint zunächst als Unterschied der *Anzahl* (Encyclop. der Phil. § 82) derjenigen, in welchen jene substantielle Einheit immanent seyn soll. Diese Formen, welche auf solche Weise verschiedenen Ganzen angehören, sind in der constitutionellen Monarchie zu Momenten herabgesetzt.«⁸

Obgleich diese Argumentation, mit der Hegel für die konstitutionelle Monarchie eintritt, problematisch ist, wird aus ihr dennoch ausgesprochen deutlich, dass Hegel die Spezifik der »neuere Welt« für ihre Apologie nutzbar machen möchte.⁹ Die präzise Historizität in Hegels Rechtsphilosophie, welche Hegel als wesentliches Moment sowie zur Rechtfertigung ihrer Bestimmungen in diese integriert, ist mit einer Reihe der einschlägigen Zitate weitergehend in den folgenden Unterkapiteln nachzuzeichnen.

Demgegenüber fällt an dieser Stelle zunächst auf, dass Hegels tatsächlichen Bestimmungen der Volksgeister und seine präzise Histori-

⁸ HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, Anm., S. 226. Vgl. unten die Fußnote 12, S. 98. Zu Hegels zwiespältigem Gebrauch des Ausdrucks »substantiell« hier zum einen in der Bedeutung des >Unreflektierten< in der Wendung »*noch ungetrennte substantielle Einheit*« und zum anderen als >Wesentlichen< siehe hier weiter unten S. 97ff.

⁹ Vgl. ebd.

sierung der rechtsphilosophischen Kategorien hinsichtlich der modernen Besonderheit eklatant auseinanderfallen.

Wie nachgezeichnet »dirimirt« der Begriff des Begriffs Hegels sich in seine beiden Momente der Allgemeinheit und der Besonderheit.¹⁰

»Daß der Zweck des Staates das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen ist, ist seine 1) *abstracte Wirklichkeit* oder Substantialität; aber sie ist 2) seine *Nothwendigkeit*, als sie sich in die Begriffs-Unterschiede seiner Wirksamkeit dirimirt«.¹¹

Die Allgemeinheit und die Besonderheit sind ebenso wesentliche und notwendige Momente des Begriffs des Begriffs, wie sie dies umgekehrt nur dadurch sein können, dass sie zueinander substantiell entgegengesetzt sind.

In diesem Punkt gelingt es Hegel in einer exakt analogen Weise zu der Bewegung der Momente des Begriffs selbst die reale historische Entstehung der Momente, als Gestaltungen, in seine Rechtsphilosophie zu integrieren. Die Bewegung der entgegengesetzten Prinzipien in ihr Gegenteil und schließlich in ihre Aufhebung wäre dagegen ein bloßer Schein, wenn in Wahrheit von entgegengesetzten Prinzipien gar nicht zu reden wäre, sondern diese zueinander tatsächlich bloß tautologisch identisch wären.¹² Gegenüber dieser Gefahr gelingt Hegel durch die Integration der modernen Besonderheit, die sich in der Konkurrenz der Einzelnen gegeneinander und vor diesem Hintergrund auch in ihren Rechten gegeneinander sowie gegen den Staat äußert, eine materialistische sowie historisch konkrete Fundierung der substantiellen Entgegensetzung der unterschiedenen Prinzipien der Allgemeinheit und der Besonderheit.

Hegels Argument, dass die verschiedenen Momente des Weltgeistes in der Weltgeschichte vermittels bestimmter Volksgeister realisiert werden, hätte sonach in erster Linie die drei bestimmten Volksgeister zum begrifflichen Resultat, welche jeweils diesen Prinzipien bzw. Momenten zuzuordnen wären. Es gäbe einen ersten Volksgeist, der die unmittelbare Sittlichkeit zu seinem Prinzip hätte, einen zweiten Volksgeist, der durch die Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt wäre, sowie einen dritten Volksgeist, der zum Aufheben beider in der Lage wäre und der also beider Prinzipien als aufgeho-

¹⁰ Vgl. die folgende Fußnote 11, S. 79.

¹¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 270, S. 212, vgl. hier Fußnote 22, S. 91.

¹² Dass Hegels Denken immer der Gefahr ausgesetzt bleibt, zur bloßen Tautologie zu verkommen, sowie die Gründe dafür, werden hier an verschiedenen Stellen diskutiert.

bene in ihrer Einheit, als reflektierte und als an und für sich vernünftige in sich enthielte. Der Rationalität dieses Arguments sowie seiner historischen Spezifik weiter folgend sollte der erste Volksgeist dementsprechend der >vorbürgerliche< Volksgeist, der zweite der >bürgerliche< und der dritte der >nachbürgerliche< Volksgeist genannt werden. Insofern könnte dann eine Konkretion des Momentverhältnisses von Besonderem und Allgemeinem gelingen, welche in Hegels Sinn zugleich ebenso eine systematische wie gesellschaftswissenschaftliche wie präzise historisierende wäre.¹³

Nur macht es Hegel anders:

Denn erstaunlicherweise integriert Hegel die Kategorie des Volksgeistes nicht, wie es rational, naheliegend und zu erwarten wäre, gemäß einer Konstruktion in sein System, die zu der oben beschriebenen analog wäre, sondern er beginnt am Ende der *Rechtslehre* mit einer gänzlich neuen und verschiedenen Gestalt der geschichtsphilosophischen Spekulation. Hegel spricht explizit von vier, implizit von fünf, Volksgeistern, die jedoch insgesamt der antiken Welt, mithin vormodernen Zeiten angehören: Er nennt den >orientalischen, den griechischen, den römischen, den germanischen und den jüdischen Volksgeist<. Hier ein kurzer Überblick:

»Die concreten Ideen, die Völkergeister, haben ihre Wahrheit und Bestimmung in der concreten Idee, wie sie die *absolute Allgemeinheit* ist, – dem Weltgeist [...] so sind die *Principien* der Gestaltungen dieses Selbstbewußtseyns in dem Gange seiner Befreyung, – der *welthistorischen Reiche, Viere*.«¹⁴

Hegel wiederholt:

»Nach diesen vier Principien sind der welthistorischen Reiche die *Viere*: 1) das *Orientalische*, 2) das *Griechische*, 3) das *Römische*, 4) das *Germanische*.«¹⁵

Zum Abschluss wird als Vermittlungsinstanz implizit auch der jüdische Volksgeist benannt:

¹³ Ein >nachbürgerlicher Volksgeist< als Einheit der anderen wäre weniger problematisch als der »germanische«, dessen Kritik im obigen Unterkapitel angedeutet wird und die unten ausführlich entfaltet wird, da jener gegenüber diesem historisch wie national präziser sowie weniger statisch wäre.

¹⁴ Hegel *Rechtslehre*, § 352, S. 278.

¹⁵ Hegel *Rechtslehre*, § 354, S. 278. Nach dieser geschichtsphilosophischen Spekulation Hegels ist der derart entstandene Begriff etwa des »Römischen Reichs« von der historischen Entität des *Römischen Reichs* verschieden. Bei den anderen drei »Reichen« ist dies noch deutlicher. Vgl. die Fußnote 1, S. 75.

»Aus diesem Verluste seiner selbst und seiner Welt [Hegel spricht vom Geist, D. M.] und dem unendlichen Schmerz desselben, als dessen Volk das *israelitische* bereit gehalten war, erfaßt der [...] Geist [...] die Versöhnung [...], welche dem nordischen Prinzip der *germanischen Völker* zu vollführen übertragen wird.«¹⁶

Gegenüber dem oben entfalteten, bürgerlichen und modernen Verständnis des Individuums und des Subjekts werden jene Erkenntnisse Hegels durch diese expliziten Erklärungen zum Volks- und Weltgeist unklar, verwaschen und problematisch. Hegel setzt seine Theorie damit der Gefahr aus, dass sie das, was in ihr das Neue, Originelle und Fortschrittliche ausmacht, nachträglich ebenso wieder verliert, wie das Spezifische, Konkrete und Moderne seiner bahnbrechenden modernen Theorie des Politischen. Dazu hier mehr im Folgenden.

Zweifellos gehört in Hegels Theorie die Kategorie des Volksgeistes in systematischer Hinsicht in erster Linie dem Bereich der Geschichtsphilosophie an. In dieser Arbeit wird darüber hinaus für die Auffassung argumentiert, dass die Kategorie des Volksgeistes für Hegel auch moderne staatsphilosophische Probleme lösen soll. In diesem Zusammenhang wird die Ansicht vertreten, dass entgegen Hegels Absicht die entsprechende Konzeption eine Reihe von neuen Problemen und Inkonsistenzen nach sich zieht. Zu dem Kern der entsprechenden Inkonsistenzen gehört, dass der paradigmatische Epochenumbruch in die Moderne, zu deren frühen Meisterdenkern Hegel selbst zählt, sich mit Hegels geschichtsphilosophischen Bestimmungen zum Volksgeist nicht verträgt. Da eine detaillierte wissenschaftliche Darlegung dieser Problematik meines Wissens noch nicht vorliegt, muss an dieser Stelle in den folgenden Kapiteln eine solche Kritik erfolgen, welche die *moderne Besonderheit* zu Hegels Volksgeistbestimmungen in Beziehung bringt. Adorno war dieser Problematik auf der Spur, seine Analyse verblieb allerdings in aphoristischer Kürze.¹⁷

¹⁶ Hegel *Rechtslehre*, § 358, S. 280f. Das »*israelitische Volk*« spielt demnach eine weitere Rolle. Eine detaillierte Diskussion aller dieser Bestimmungen und der aus ihnen sich ergebenden Probleme erfolgt hier ab S. 96.

¹⁷ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317–337.

3.1 Allgemeinheit und Besonderheit in ihrer präzisen historischen Zuordnung

Hegel integriert die Historizität, die ein wesentliches Moment des rechtsphilosophischen Denkens sein muss, in einer gegenüber der Historischen Rechtsschule grundlegend anderen Weise in seine Theorie des Rechts und er erweist sich als ein deutlicher Kritiker des Rechtsverständnisses jener Historischen Schule. Seit den frühen Hochkulturen sind in allen zivilisierten Kulturen immer zwei Bestimmungen der Freiheit realisiert: Es gibt überall »Dichtkunst, bildende Kunst« und Wissenschaft, die als objektivierte Freiheit anzusehen sind; und diese Gesellschaften sichern auf der Grundlage ihres kulturellen Niveaus das Überleben der Mehrheit ihrer Glieder.¹ Gleichwohl bleibt, gemessen an Hegels avanciertem Begriff der Freiheit, diese in den vorbürgerlichen Gesellschaften nur erst sehr rudimentär verwirklicht.

So ist für Hegel etwa Platons *Staat* in diesem Sinn noch mangelhaft. Hegel achtet an Platons Theorie des Staates, was in ihr bereits vorhanden ist, er kritisiert aber auch, was ihr noch fehlt. Woran es Platons Staat noch mangelt, ist eine bestimmte Gestalt der Subjektivität, von der weder der Begriff noch die Gestaltung zu Platons Zeit vorhanden ist.

»Plato in seinem Staate stellt die substantielle Sittlichkeit in ihrer idealen *Schönheit* und *Wahrheit* dar, er vermag aber mit dem Prinzip der selbstständigen Besonderheit, das in seiner Zeit in die griechische Sittlichkeit herein gebrochen war, nicht anders fertig zu werden, als daß er ihm seinen nur substantiellen Staat entgegensetzte und dasselbe bis in seine Anfänge hinein, die es im *Privat-Eigenthum* (§. 46. Anm.) und in der *Familie* hat, und dann in seiner weiteren Ausbildung als die eigene Willkühr und Wahl des Standes u.s.f., ganz ausschloß. Dieser Mangel ist es, der auch die große *substantielle* Wahrheit seines Staates verkennen und denselben gewöhnlich für die Träumerei des abstracten Gedankens, für das, was man oft gar ein *Ideal* zu nennen pflegt, ansehen macht.«²

Der Begriff und die Gestaltung sind hier voneinander nicht unabhängig. Die frühe bürgerliche Subjektphilosophie seit Locke, Hobbes und Descartes bringt zusammen mit der gesamten europäischen Aufklärungsphilosophie einschließlich Kants und des Deutschen Idealismus'

¹ Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 204. Vgl. unten Fußnote 11, S. 119.

² HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161. Vgl. unten Fußnote 4, S. 97.

jene Begriffe des Subjekts und des Individuums erst hervor, die nun als wesentliche Momente des Subjektbegriffs angesehen werden und die hier von Hegel als Maßstab an Platons Staat angelegt werden.³ Zeitgleich zur Aufklärung entsteht in den realen Reproduktionsverhältnissen allmählich die bürgerliche Gesellschaft, in der der Einzelne, in seiner Entgegensetzung gegen Andere, d. h. in seiner Individualität und Besonderung, erst vollends zur Geltung kommt; denn in ihr stehen die Einzelnen sich als Konkurrenten gegenüber. Diese wesentlichen Prinzipien sind als die der bürgerlichen Gesellschaft erst seit der Französischen Revolution radikal in ihr Recht gesetzt worden. Das >Hineinbrechen< der selbstständigen Besonderheit in die antike griechische Sittlichkeit ist von ihrer Entfaltung durch die beginnende Industrialisierung, die erst ein weiteres halbes Jahrhundert nach der Französischen Revolution langsam Fuß fasst, noch sehr weit entfernt. Aneinander gebunden müssen die Gestaltung auf der einen Seite und ihr Begriff auf der anderen noch eine über 2000jährige Fortentwicklung durchlaufen.

Speziell seit Kant deutet jene Bestimmung der Freiheit als Autonomie sich an, nach der heteronome Herrschaft vermeidbar ist, wenn das Selbstbewusstsein allein durch sich selbst bestimmt wird. Wenn der Wille des Subjekts als Gegenstand des Bestimmtwerdens und das bestimmende Selbstbewusstsein gleichermaßen durch die Vernunft bestimmt sind, so herrscht kein fremdes, sondern das gleiche Prinzip, d. h., es gibt die Selbstbestimmung: die Autonomie.

»Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen.«⁴

Dies ergibt die modernen, bürgerlichen Begriffe des Subjekts, der Autonomie und der Rationalität.

»Ist daher Kants Philosophie mit Recht als die deutsche Theorie der französischen Revolution zu betrachten, so Hugos Naturrecht als die deutsche Theorie des französischen ancien régime.«⁵

³ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161. Vgl. die Fußnoten 4, S. 77 u. 2, S. 81.

⁴ KANT, *K.d.p.V.*, S. 33.

⁵ MARX, *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule* [1842], in: MEW 1, S. 80f. Marx richtet in dieser Weise, der glossenhaften Konstruktion seines Artikels zur Historischen Rechtsschule folgend, den bissigen Hohn seiner Worte gegen Hugo.

Diese Argumentation zur Historizität der Rechtsbestimmungen hat sonach die Begriffe der Autonomie, des Selbstbewusstseins und des Willens zur Voraussetzung – und zwar in den immanenten modernen Bedeutungen, die jene Begriffe erst durch die neuzeitliche Philosophie erhalten.

Auch systematisch ist diese Gestalt der Historizität in der *Philosophie des Rechts* eindeutig. Hegel beginnt mit dem »abstracten Recht« und zwar in einer Weise, die zum einen dessen Erklärung und zum anderen dessen Kritik bedeutet.⁶ Hegels Bestimmungen liefern eine exakte philosophische Entfaltung zur Realität des bürgerlichen Rechts sowie deren ausschlaggebenden Kategorien der (Rechts-) »Person«, des »Eigentums« und des »Vertrags«.⁷ Sie enthalten außerdem bereits eine Kritik, weil die Freiheitsbedürfnisse und -ansprüche der Menschen durch das bloß abstrakte Recht und die unausgewogene bürgerliche Gesellschaft missachtet bleiben, solange Letztere nicht in eine reichere Gestalt der Sittlichkeit aufgehoben werden. Die Begriffe der neuzeitlichen Philosophie des Ichs, der Freiheit und des Willens liefern die Grundlagen der Rechtsbestimmungen. In den Bestimmtheiten, die für sie zu Hegels Zeit aktuell sind, sind sie das logisch Erste des Rechts.

Im Folgenden seien einige Passagen aus der *Rechtslehre* wiedergegeben, die keinen Zweifel daran lassen, dass die rechtsphilosophischen Kategorien allein auf der Grundlage der modernen Subjektphilosophie ihren Bestimmungen gerecht werden können. Ausdrücklich verweist Hegel für das wissenschaftstheoretische Verständnis, das er seiner *Rechtslehre* zugrunde legt, auf seine bereits erschienene *Wissenschaft der Logik*:

»Worin das wissenschaftliche Verfahren der Philosophie bestehe, ist hier aus der philosophischen Logik vorauszusetzen.«⁸

Den gleichen Hinweis gibt Hegel bei der Erklärung der »Eintheilung« seiner *Rechtslehre*, in der das begriffslogische Verhältnis der Bewegung des Begriffs von der »Unmittelbarkeit« über die »Entzweyung« zur »Form des Begriffs für sich« sich wiederholt:⁹

»Daß eine Sache oder Inhalt, der erst seinem *Begriffe* nach oder wie er *an sich* ist, gesetzt ist, die Gestalt der *Unmittelbarkeit* oder des *Seyns* hat, ist aus der speculativen Logik vorausgesetzt;

⁶ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, die §§ 34–104, S. 51–97.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ HEGEL, *Rechtslehre*, § 2, Anm., S. 25. Vgl. oben Fußnote 8, S. 67.

⁹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 48f. u. die folgende Fußnote 10, S. 82.

ein anderes ist der Begriff, der in der *Form des Begriffs* für sich ist; dieser ist nicht mehr ein unmittelbares.«¹⁰

Auf dieser wissenschaftstheoretischen Grundlage formuliert Hegel seine dialektische Weiterung des modernen Autonomiebegriffs wie folgt:

»Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige*, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher *frey* ist, so daß die Freyheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freyheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweyte Natur, ist.«¹¹

Indem der moderne Mensch sich auf das »Rechtssystem« und auf die weiteren politischen und gesellschaftlichen Institutionen bezieht, verhält er sich zu einer »zweiten Natur«, die als etwas »Geistiges« die Freiheit des Willens zu ihrem Grund hat und die als solche von den Menschen »selbst hervorgebracht« wird.¹² Die von Fichte übernommene »reine[] Reflexion des Ich« wird vor diesem Hintergrund für Hegel zu dem ersten Moment der moralischen Reflexion und der Selbstbestimmung.¹³

»Der Wille enthält a) das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich«.¹⁴

Herbert Schnädelbach verdeutlicht, dass diese Resultate der Hegelschen Rechtsphilosophie auf die angezielten Lösungen von theoretischen Herausforderungen zurückgehen, vor die Hegel sich seit seiner »Übersiedlung nach Jena« gestellt sieht.¹⁵ Seit dieser Zeit verspürt Hegel das Bedürfnis, die subjektiven, die objektiven und die weltgeschichtlichen Bedingungen der Sittlichkeit in ein gemeinsames Geflecht rechtsphilosophischer Bestimmungen zu integrieren:

»Diese systematische Ausgangslage, vor die sich Hegel nach seiner Übersiedelung nach Jena und seiner Identifikation mit Schelling gestellt sieht, bedeutet aber ein Problem für die praktische Philosophie, wie sie Hegel damals vor Augen hat. Vor dem Hintergrund der Denkerfahrungen vor allem der Frankfurter theologischen Jugendschriften, aber auch der Hölderlinschen Verei-

¹⁰ HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 49.

¹¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 4, S. 31.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 5, S. 32.

¹⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 5, S. 32.

¹⁵ Vgl. SCHNÄDELACH, *Praktische Philosophie*, S. 140. Vgl. die folgende Fußnote 16, S. 83.

nigungs- und Versöhnungsphilosophie faßt er praktische Philosophie eben nicht mehr nur als transzendente Philosophie der subjektiven und formalen Bedingungen der Möglichkeit des Sittlichen wie bei Kant und Fichte auf, sondern als eine objektive und inhaltliche Philosophie des Sittlichen, in der die Grundstrukturen der antiken *pólis*-Sittlichkeit und das neuzeitliche Prinzip subjektiver Freiheit miteinander in Einklang gebracht werden können. Noch die WBN [*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, D. M.] und das SdS [*System der Sittlichkeit*, D. M.] machen deutlich, das Hegel damals das, was bei Kant und Fichte am Anfang der praktischen Philosophie steht – das selbstbewußte, individuelle Ich –, als zugleich systematisches und weltgeschichtliches Resultat der tragischen Selbstentfremdung der klassischen Sittlichkeit auffaßt, und darauf stützt Hegel dann seine These von der theoretischen und praktischen Wiedergewinnbarkeit von Sittlichkeit in einem nicht bloß subjektiven und formalen Sinne.«¹⁶

Dass die Grundlagen der substanziellen Wahrheit der sittlichen Bestimmungen aus Begriffen bestehen, welche zur Zeit Hegels die neuere Philosophie erst entfaltet, schreibt Hegel schließlich explizit in der Anmerkung zu seinem § 258. Mit einem ausdrücklichen Hinweis auf Rousseau heißt es dort:

»In Ansehung des Aufsuchens dieses Begriffes [des Begriffs des Willens als Grund des Staates, D. M.] hat *Rousseau* das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach, (wie etwa der Socialitätstrieb, die göttliche Autorität) sondern dem Inhalte nach *Gedanke* ist, und zwar das *Denken* selbst ist, nämlich den *Willen* als Prinzip des Staats aufgestellt zu haben. Allein indem er den Willen nur in bestimmter Form des *einzelnen* Willens (wie nachher auch bei Fichte) und den allgemeinen Willen, nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das *Gemeinschaftliche*, das aus diesem einzelnen Willen *als bewußtem* hervorgehe, faßte; so wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem *Vertrag*, der somit ihre Willkühr, Meynung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat, und es folgen die weitem bloß verständigen, das an und für sich seyende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Consequenzen.«¹⁷

Hegels historisch präzise Erkenntnis, dass das Subjekt und der Wille erst seit der neuzeitlichen Philosophie Rousseaus zu den maßgebli-

¹⁶ SCHNÄDELACH, *Praktische Philosophie*, S. 140f.

¹⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Anm., S. 202. Vgl. oben die Fußnote 3, S. 67 und unten die Fußnoten 31, S. 85, 29, S. 92, 47, S. 95 u. 7, S. 111.

chen Kategorien der Rechtsphilosophie werden, ist hier eindeutig ausgedrückt. In der anschließenden Kritik Hegels an Rousseau könnte die oberflächliche Betrachtung demgegenüber einen Rückfall ausmachen, indem sie annimmt, dass Hegel »das an und für sich seyende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät« gegenüber den »zerstörenden Konsequenzen« der Philosophie Rousseaus verteidigen und rekonstituieren will.¹⁸

Doch das Gegenteil ist der Fall. Denn Hegel will hier keinen Begriff des »an und für sich seienden Göttlichen« *rekonstituieren*, der den neuzeitlichen Entdeckungen vorgängig wäre, sondern der Sache nach erschafft Hegel selbst einen neuen und gegenüber Rousseau sogar moderneren und avancierteren Begriff der »absoluten Autorität«.¹⁹ Entgegen der theologischen Sprache und vermutlich sogar gegen die direkten Absichten Hegels, die seinen »pantheistischen Mystizismus« viel zu oft noch verstärken, bestimmt Hegel hier dem Begriff und der Sache nach lediglich das Aufheben der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat.²⁰

Dass der Mensch auf die Gemeinschaft mit anderen verwiesen bleibt, die ihm idealerweise als an und für sich reflektierte, vernünftig vermittelte und selbstbewusst gesetzte Sittlichkeit begegnet, ist Hegels Erkenntnis zu der Allgemeinheit des Staates, die insofern die Bedingung für die Entfaltung der Besonderheit des Einzelnen ist. Der »allgemeine Wille [...] als das an und für sich Vernünftige des Willens«

ist so als Staat eine vernunftgemäße Voraussetzung, die nicht allein vom Belieben und der Willkür des Einzelnen abhängt. Denn der

»Staat ist die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls.«²¹

Der Staat ist nach Hegel eine vernünftige Bedingung für die Freiheit der Einzelnen, auch ohne dass ihm die Einzelnen vertraglich zustimmen. Statt die Wahrheit dieser sittlichen Substanz des Staates zu begreifen, wird nach Hegel durch vertragstheoretische Konzepte, wie dem des Contrat Social, an der Stelle der vernünftigen Allgemeinheit des Staates nur

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Vgl. MARX, *Hegels Staatsrecht*, S. 206. Vgl. oben die Fußnoten 7, S. 22 u. 1, S. 66.

²¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 261, Zusatz, S. 410. Vgl. unten die Fußnote 38, S. 93.

»das *Gemeinschaftliche*, das aus diesem einzelnen Willen *als bewußtem* hervorgehe«²²

gefasst. So

»wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem *Vertrag*, der somit ihre Willkühr, Meynung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat«.²³

Die vermittelte Sittlichkeit, die der Staat ist, ist demgegenüber die substanzielle Wahrheit, die Hegel durch radikalen, eigennützigem Individualismus ebenso gefährdet sieht wie durch abstrakte vertragstheoretische Legitimationen. Herbert Schnädelbach weist diese Kritik Hegels an den frühmodernen vertragstheoretischen Auffassungen bereits anhand der Schrift: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, bei Schnädelbach kurz: >WBN<, nach:

»Das begrenzte Recht des abstrakten bürgerlichen Rechts im Kontext der sich historisch entfaltenden absoluten Sittlichkeit darf aber nach Hegel nicht *pars pro toto* auf den Gesamtbereich des Sittlichen ausgedehnt werden, und darauf gründet sich sein ständiger Vorwurf gegen das philosophische und positive Rechtsdenken seiner Epoche, es übertrage Figuren des abstrakten Rechts auf Bereiche, wo sie nichts zu suchen hätten: z. B. wenn man glaubte – mit den meisten Naturrechtstheoretikern mindestens seit Hobbes – die Staatsmacht oder die Beziehung von Staaten untereinander nach der Rechtsfigur des Vertrages konstruieren zu können; vor allem die Staatsvertragstheorien hält Hegel für unsittlich und destruktiv, weil sie gegen >die absolute Majestät der sittlichen Totalität< verstoßen, die sich im souveränen Monarchen manifestiere.«²⁴

Schnädelbach fährt fort:

»Die gängigen Vorwürfe der >Staatsvergottung<, derer sich Hegel schuldig gemacht haben soll, haben hier ihre Wurzel; sie wurden meist von liberaler Seite geäußert, die sich eine andere

²² HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Anm., S. 202.

²³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Anm., S. 202.

²⁴ SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 59. Schnädelbach zitiert HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* [1802], (Kurz: *Wissenschaftliche Behandlungsarten*), in: Werke 2, S. 518 und verweist auf SCHNÄDELBACH, *Animal rationale*, S. 185ff.

Legitimation der Staatsmacht als die auf der Grundlage privatrechtlicher Rechtsfiguren nicht vorstellen können.«²⁵

Schnädelbach wirft ein, »ob jene Vorwürfe berechtigt sind, soll im Kommentarteil« zur *Rechtslehre* »näher erörtert werden«, fügt jedoch hinzu:²⁶

»Hier ist nur darauf zu verweisen, daß die Perspektive der absoluten Sittlichkeit, in der Hegel philosophiert, natürlich auch die These einer absoluten, d. h. von der individuellen Zustimmung der Betroffenen unabhängigen Herrschaftslegitimation nahelegt. – Im übrigen zeigt schon dieser Text, daß ein allmächtiger Zwangs- und Überwachungsstaat mit Hegels Konzeption zur Abolutheit der Staatsmacht nicht zu vereinbaren ist, denn der moderne Staat muß die begrifflich und historisch eingetretene Autonomisierung der Privatsphäre auch respektieren, und so wirft er Fichte vor, die Konzeption eines Staates zu vertreten, der >als eine vollkommene Polizei das Sein des Einzelnen ganz durchdringen ... und so die bürgerliche Freiheit vernichten< wolle, >was der härteste Despotismus< wäre.«²⁷

Die vermittelte und politisch organisierte Einheit des Staates ist in diesem modernen Sinn Hegels das »an und für sich seyende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät«, die insofern von der »göttlichen Autorität«, die er eingangs in dem Zitat nennt, ausdrücklich unterschieden ist.²⁸ Sachlich ist Hegels Argument an dieser Stelle demnach radikal säkular und laizistisch. Die vorbürgerliche »göttliche Autorität« ist »nur der Form nach [...] *Gedanke*«. ²⁹ Sie muss durch ein Prinzip des Willens überwunden werden, das nach diesem Argument Hegels erst mit Rousseau anhebt. Der Begriff des Willens muss aber über dessen noch einseitige Besonderheit bei Rousseau ebenfalls hinaus und zum an und für sich seienden Willen, zur »an und für sich seyenden« Göttlichkeit, fortschreiten.³⁰ Der Sache nach ist bei Hegel nichts außer der vermittelten Einheit von Besonderem und Allgemeinem, die durch die säkularen staatlichen Institutionen ent-

²⁵ SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 59.

²⁶ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 59.

²⁷ SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 59f. Schnädelbach zitiert HEGEL, *Wissenschaftliche Behandlungsarten*, S. 519.

²⁸ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Anm., S. 202. Vgl. die obige Fußnote 17, S. 84.

²⁹ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Anm., S. 202. Vgl. die obige Fußnote 17, S. 84.

³⁰ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Anm., S. 202. Vgl. die obige Fußnote 17, S. 84.

steht, der Inhalt des »Göttlichen und dessen absoluter Autorität und Majestät«.³¹

³¹ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Anm., S. 202. Vgl. die obige Fußnote 17, S. 84. Siehe hierzu auch die Fußnoten 29, S. 92, 47, S. 95 u. 7, S. 111.

Die moderne Besonderheit

Die Dialektik erleidet ihrem Begriff nach keinen Stillstand und führt so von sich aus nicht zu dem Selbstwiderspruch eines unbewegten Denkens. Sie zeitigt keine unbewegten Resultate. Nach diesem Gedanken kann die bürgerliche Epoche schwerlich als letzte angesehen werden, wovon Hegel gleichwohl ausgeht. Dass Hegel sich von der Dialektik verabschiedet, die über die bürgerliche Gesellschaft hinaustreibt, formuliert in diesem Sinn die Kritik Adornos an Hegel.¹ Die bürgerliche Gesellschaft ist historisch geworden und insofern ein kontingentes Phänomen und keine ewige Entität. Hegel selbst würde ihre Verewigung angreifen, wäre er in diesem Fall nicht von anderen Motiven geleitet.

In Hinsicht auf die Geschichtlichkeit der bürgerlichen Epoche bedeutet dies das Folgende: Die bürgerliche Epoche konstituiert sich nicht allein spezifisch unterschieden von derjenigen, die ihr historisch als aristokratische vorhergeht, sondern die universale Aura ihrer Begriffe hängt ebenfalls von dieser geschichtlichen Herrschaftsübernahme ab, bei der die bürgerlichen Klassen die Macht übernehmen. Die eine partikulare Klasse ersetzt die andere; die unpersönliche Herrschaft tritt an die Stelle der persönlichen. Insofern die bürgerlichen Prinzipien keine ahistorischen Entitäten darstellen, erheischt ihre historisch konkrete Bestimmtheit, dass sie Erfordernisse erfüllen, die einesteils aus der Opposition gegen die Ständeordnung, den Klerus und den Adel herrühren sowie anderenteils solche, die zu den Bedingungen des neuen »kapitalistischen Leistungssystems« gehören:²

»Vom geistesgeschichtlichen Standpunkt aus war das gesamte 18. Jahrhundert – das >tintenklecksende Säkulum<, wie es Schiller nannte – sowohl in Frankreich wie in Deutschland nichts anderes als die ideenmäßige Vorbereitung der Revolution, also des Übergangs der politischen Macht von den aus dem Mittelalter tradierten aristokratischen Eliten der vornehmen *Geburt* und *Herkunft* auf jene gesellschaftlichen Kräfte, die ihren Führungsanspruch aus dem bürgerlichen, durch Arbeit erworbenen *Besitz*

¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 246, S. 195. Vgl. unten die Fußnoten 96, S. 164, 100, S. 164 und an weiteren Stellen. Adorno schreibt:

»Der Dialektiker bekräftigt die Prärogative des Staats, der Dialektik enthoben zu sein, weil, worüber er sich nicht täuschte, diese über die bürgerliche Gesellschaft hinaustreibt. Er vertraut nicht der Dialektik als der Kraft zur Heilung ihrer selbst sich an, und desavouiert seine Versicherung der dialektisch sich herstellenden Identität.«,

ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. Fußnote 7, S. 78.

² Vgl. die folgende Fußnote 3, S. 87.

herleiten. Beruhte die statische, von der Kirche sanktionierte geburts- und berufsständische Privilegienordnung auf dem Prinzip der rechtlichen *Ungleichheit*, so machte das infolge der technischen Erfindungen Westeuropas allmählich aufkommende dynamische markt- und profitorientierte kapitalistische Leistungssystem die Säkularisierung aller Lebensbereiche und die Gleichheit aller Einwohner vor dem Gesetz erforderlich.

Schon seit den siebziger Jahren waren viele weltbürgerliche Mitglieder der deutschen >Gelehrtenrepublik<, die gleichsam eine von ihren Regierungen unabhängige Geistesvereinigung bildeten, von Revolutionserwartung und Revolutionsbereitschaft erfüllt. Als Wortführer der bürgerlichen Opposition bekämpften sie die feudalbürokratische Bevormundung und das Dunkelmännertum des Klerus, wobei sie ihre ideologischen Waffen der Rüstkammer des Naturrechts entnahmen. Von der Vorstellung ausgehend, daß höhere Bildung auch sittliche Besserung herbeiführen werde, predigten die Aufklärer die Menschheitsverbrüderung in einem übernationalen >Reich der Vernunft<, in dem die Beziehungen zwischen den Menschen von Völkerfreundschaft, Toleranz und Humanität bestimmt sein würden.«³

Das »Reich der Vernunft« bildet gemäß dem Vernunftpathos der Aufklärer den Maßstab, als diese das »Naturrecht« zur »Rüstkammer« aufwerten.⁴ Abgesehen von der Sprache und einer Reihe weiterer tradierter Topoi, die ihre Herkunft aus den scholastischen Traditionen zum Naturrecht bezeugen, ist es der Vernunftbegriff, den sich zu der Zeit diese irdischen Gelehrten bilden, der nun zur Grundlage des Rechts werden soll. Die Vernunft und das Naturrecht sollen zu dem angestrebten Zweck der Säkularisierung die adäquaten, scharfen und schlagenden Waffen liefern. Treffender, als Grab dies darstellt, ist es kaum auf den Punkt zu bringen.

Bei diesem Aspekt sitzt ahistorisches Denken dagegen oft einigen Missverständnissen auf. Entweder begreift es in seiner besonders trivialen Gestalt nicht, dass vor diesem spezifischen historischen Hintergrund der >Natur< im Naturrecht die >Natur des Menschen< meint, in dem Sinn des Reflexionsbegriffs des Wesens des Menschen, oder es realisiert in seiner beleseneren Variante nicht, dass, wenn in den neuzeitlichen Naturrechtslehren von >Gott< die Rede ist, dass diese Rede dann gegenüber den vormodernen Zeiten die exakt entgegengesetzte Funktion erfüllt. Gott und Natur sind der

³ GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 15. Vgl. KANT, *Streit der Fakultäten* u. *K.d.r.V.*

⁴ Vgl. ebd. GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 15.

Sache nach die Gegenbegriffe, gegen die die Aufklärer ihre Säkularisierung durch radikale menschliche Vernunft durchsetzen wollen. Das »Dunkelmännertum des Klerus« führt bei den Aufklärern sogar dazu, jeden originär religiösen Inhalt vor der Hand als »Vorurtheil« abzutun.⁵ Kant schreibt dazu in seiner *Kritik der Urteilskraft*:

»Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes [...] können [...] zur Erläuterung [...] dienen [...]: 1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der *vorurtheilsfreien*, die zweite der *erweiterten*, die dritte der *consequenten* Denkungsart. Die erste ist die Maxime einer niemals *passiven* Vernunft. Der Hang zur letztern [zur passiven Vernunft, D. M.], mithin zur Heteronomie der Vernunft heißt das *Vorurtheil*; und das größte unter allen ist, sich die Natur Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen: d. i. der *Aberglaube*. Befreiung vom Aberglauben heißt *Aufklärung*: weil, obschon diese Benennung auch der Befreiung von Vorurtheilen überhaupt zukommt, jener doch vorzugsweise (*in sensu eminenti*) ein Vorurtheil genannt zu werden verdient, indem die Blindheit, worin der Aberglaube versetzt, ja sie wohl gar als Obliegenheit fordert, das Bedürfniß von andern geleitet zu werden, mithin den Zustand einer passiven Vernunft vorzüglich kenntlich macht.«⁶

⁵ Zum »Klerus« vgl. ebd. Vgl. GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 15. Zum »Vorurteil« vgl. KANT, *K.d.U.*, § 40, S. 294f. Vgl. die folgende Fußnote 6, S. 88.

⁶ Ebd. KANT, *K.d.U.*, § 40, S. 294f. Die Natur ist nach Kant somit in erster Linie den Regeln des Verstandes unterworfen, wodurch als einer Bedingung die rationale Erkenntnis jederzeit möglich sei. Der religiöse Wunderglaube, der die allgemeine Gültigkeit der Naturgesetze leugnet, ist für Kant deshalb umgekehrt ein »Aberglaube«. Vgl. ebd. Kant belässt in seiner theoretischen Philosophie so zwar einen Ort für die religiöse Transzendenz; dieser Ort der Transzendenz erhält für die wissenschaftliche Erkenntnis jedoch ausdrücklich keine konstitutive Bedeutung. Vielmehr ist bei Kant die Entgegensetzung der menschlichen von der göttlichen Erkenntnisweise für die Bestimmungen der theoretischen Philosophie ausschlaggebend: Die Annahme, dass Gott in der göttlichen Erkenntnis die Erkenntnisgegenstände zugleich produziere und dass Gott gemäß diesem Begriff der intellektuellen Anschauung einen direkten Zugang zu den Dingen an sich habe, erweist sich innerhalb der theoretischen Philosophie Kants in einem negativen Sinn als konstitutiv für die Bestimmungen ihrer Kategorien und Anschauungsformen.

Dennoch entwickelt die deutsche Philosophie sich in der Folge in die Richtung eines aufgeklärten Deismus. *Nach* dem Urteil, d. h. nach der philosophischen Behandlung, erlangen im Deutschen Idealismus fatalerweise einige der religiösen Inhalte gleichwohl selbst den Rang von »Vernunftbegriffen«. Vgl.

Die naturrechtlichen Begriffe erfüllen demgemäß in ihrer Entgegensetzung zu den religiösen »Vorurtheilen« eine Vielzahl der Bedürfnisse der Aufklärer:⁷

Pragmatisch und schon beinahe kaufmännisch-rational gedacht ist
»die Säkularisierung aller Lebensbereiche und die Gleichheit aller Einwohner vor dem Gesetz erforderlich«⁸

und das Recht gehört in diesem Sinn zu den entscheidenden Bedingungen für

»das infolge der technischen Erfindungen Westeuropas allmählich aufkommende dynamische markt- und profitorientierte kapitalistische Leistungssystem«.⁹

In Hinsicht auf die »ideologische Auseinandersetzung« ermöglichen die betonten Rechtsbegriffe im Einklang mit dem pragmatischen Aspekt zudem die gewünschte Abgrenzung gegen die Grundlagen des überkommenen Ständesystems.¹⁰

Als Hegel 1820 seine *Rechtslehre als Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* herausgibt, steht er in den deutschen Staaten selbst am Ende dieser Tradition der Aufklärung. Sein Vorgehen darin, mit den Begriffen der »Person«, des »Eigentums« und des »Vertrags« den Anfang zu machen, ist sein Versuch, den avancierten Stand zu diesem universalistischen Selbstverständnis des noch jungen bürgerlichen Selbstbewusstseins zu präsentieren.¹¹

Es macht den Begriff der Ambivalenz der Moderne aus, dass seit ihrem Beginn die universalen Begriffe zur Durchsetzung der Interessen der aufstrebenden, westeuropäischen, bürgerlichen, weißen und besitzenden Männer artikuliert werden.

Die »Freiheit der Person«, von der Hegel in einer abwegigen Bemerkung behauptet, sie sei das originäre Prinzip des Christentums, ist vor diesem Hintergrund in Wahrheit der wesentlich bürgerliche Begriff von der Freiheit der Rechtsperson als Eigentümer und Vertrags-

KANT, *Religionsschrift*, S. 157. In Kants Philosophie geschieht dies, indem Kant den bloß regulativen Prinzipien der theoretischen Philosophie der Sache nach eine konstitutive Bedeutung in der praktischen Philosophie zuweist. Kants Philosophie, auf die auch Grab hier mannigfach anspielt, ist deshalb bezeichnenderweise für beide Tendenzen gleichermaßen exemplarisch.

⁷ Vgl. ebd. Vgl. KANT, *K.d.U.*, § 40, S. 294f. Vgl. die obige Fußnote 6, S. 88.

⁸ GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 15. Vgl. oben Fußnote 3, S. 87.

⁹ GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 15. Vgl. oben Fußnote 3, S. 87.

¹⁰ Vgl. ebd. Vgl. GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 15. Vgl. oben Fußnote 3, S. 87.

¹¹ Siehe hier die gesamte *Rechtslehre* Hegels.

partner.¹² Das Gewissen des Menschen als Person ist die Instanz seiner freien Entscheidung. Ihm widmet Hegel sein Kapitel zu dem Moment der Moralität.¹³ Erst die *Zurechenbarkeit* macht den Menschen zur rechtsfähigen Person; und die Freiheiten des Menschen und seines Gewissens bilden hierfür die Voraussetzungen: Ein würdiger Vertragspartner ist nur, wer aus eigener Verantwortung handelt und dem seine Handlungen deshalb rechtlich im vollen Umfang *zurechenbar* sind.

»Das Gesetz ist das Recht, als das gesetzt, was es an sich war. Ich besitze etwas, habe ein Eigentum, das ich als herrenlos ergriffen habe: dies muß nun noch als das meinige anerkannt und gesetzt werden. In der Gesellschaft kommen deswegen in Beziehung auf das Eigentum *Förmlichkeiten* vor: man setzt Grenzsteine zum Zeichen für das Anerkenntnis anderer, man legt Hypothekenbücher, Verzeichnisse des Eigentums an. Das meiste Eigentum in der bürgerlichen Gesellschaft beruht auf Vertrag, dessen Förmlichkeiten fest bestimmt sind. Man kann nun gegen solche Förmlichkeiten einen Widerwillen haben und meinen, sie seien nur da, um der Obrigkeit Geld einzubringen; man kann sie sogar als etwas Beleidigendes und als Zeichen des Mißtrauens ansehen, indem der Satz nicht mehr gelte, ein Mann ein Wort; aber das Wesentliche der Form ist, daß das, was an sich Recht ist, auch als solches gesetzt sei. Mein Wille ist ein vernünftiger, er gilt, und dies Gelten soll von dem anderen anerkannt sein. Hier muß nun meine Subjektivität und die des anderen hinwegfallen, und der Wille muß eine Sicherheit, Festigkeit und Objektivität erlangen, welche er nur durch die Form erhalten kann.«¹⁴

Zu diesen Bestimmungen der Individualität und der Selbstständigkeit des Einzelnen treten nach Hegel so auch die der *Selbstständigkeit gegen Andere* hinzu. Sie gehören zu dem Moment der Besonderheit des Individuums und verstärken es. Denn das Besondere hat Qualitäten, durch die es von anderen Besonderen differiert; es besondert sich erst durch die Differenzen gegen Anderes. Ohne eine Sphäre der Differenz hätte der Begriff der Besonderheit keine Wirklichkeit. Die in der bürgerlichen Gesellschaft herrschende Konkurrenz und die noch nicht selbstbewusst gesetzte Allgemeinheit der gesellschaftlichen

¹² HEGEL, *Rechtslehre*, § 62, Anm., S. 68. Vgl. hier die Fußnote 15, S. 127 und den dort thematisierten Umgang Avineris mit dieser Bestimmung.

¹³ HEGEL, *Rechtslehre*, die §§ 105–141 und speziell die §§ 136ff., S. 99–136, S. 119ff.

¹⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 217, Zusatz, S. 371.

Reproduktion liefern für Hegel die Wirklichkeit zu diesem erfordernten Moment der Differenz.¹⁵

Die Differenz in der Besonderheit kann in der bürgerlichen Konkurrenz alle Gestalten der Negation annehmen: wie die Entgegensetzung, den Antagonismus und die Feindschaft.

»Wie die bürgerliche Gesellschaft der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses Aller gegen Alle ist, so hat hier der Konflikt desselben gegen die gemeinschaftlichen besonderen Angelegenheiten, und dieser zusammen mit jenem gegen die höheren Gesichtspunkte und Anordnungen des Staats, seinen Sitz.«¹⁶

In dieser Paraphrase des *bellum omnium contra omnes* von Hobbes bestimmt Hegel nicht einen Naturzustand, sondern das Charakteristische der aufzuhebenden bürgerlichen Gesellschaft.¹⁷ Sie ist der »Kampfplatz [...] Aller gegen Alle«.¹⁸ Das Berechtigte dieser Konflikte wird als notwendiges Moment gleichwohl in den Vordergrund gestellt und deutlich betont. Der »Konflikt« des »Privatinteresses« »gegen die gemeinschaftlichen Angelegenheiten [...] des Staates« hat hier »seinen Sitz.«¹⁹ Denn in der bürgerlichen Gesellschaft ist überhaupt das »Trennende das Bestimmende«.²⁰

»Der Staat als Geist unterscheidet sich in die besonderen Bestimmungen seines Begriffs, seiner Weise, zu sein. Wollen wir hier ein Beispiel aus der Natur beibringen, so ist das Nervensystem das eigentlich empfindende System: es ist das abstrakte Moment, bei sich selbst zu sein und die Identität seiner selbst darin zu haben. Die Analyse der Empfindung gibt aber nun zwei Seiten an und teilt sich so, daß die Unterschiede als ganze Systeme erscheinen: das erste ist das abstrakte Fühlen, das Beisichbehalten, die dumpfe Bewegung in sich, die Reproduktion, das inner-

¹⁵ Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der hier im Folgenden nachgezeichnet wird, ist nicht nur für das bessere historische und systematische Verständnis seiner Theorie wichtig, sondern auch für den folgenden weiteren Aspekt bedeutend: Die entstehende soziale Diffusion und das moderne Bestreben, die tradierten gegen die Juden gerichteten Sonderbestimmungen abzuschaffen, wirft die Frage nach der zukünftigen Stellung der Juden in der neu entstehenden Gesellschaft auf. In welcher Weise Hegel die bürgerliche Gesellschaft denkt, gibt deshalb auch darüber den Ausschlag, welchen Platz er darin für die Juden vorsieht.

¹⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 289, Anm., S. 241f.

¹⁷ Vgl. zu Hobbes etwa HOFFMEISTER, *Philosophische Begriffe*, S. 111f.

¹⁸ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 289, Anm., S. 241. Vgl. obige Fußnote 16, S. 90.

¹⁹ Ebd. Vgl. hier auch oben die Fußnoten 13, S. 69 u. 1, S. 71f.

²⁰ Vgl. die folgende Fußnote 21, S. 91.

liche Sichern, Produzieren und Verdauen. Das zweite Moment ist, daß dies Beisichselbstsein das Moment der Differenz, das Nachaußengehen sich gegenüber hat. Diese ist die Irritabilität, das Nachaußengehen der Empfindung. Diese macht ein eigenes System aus, und es gibt niedrige Tierklassen, die nur dieses ausgebildet haben, nicht die seelenvolle Einheit der Empfindung in sich. Vergleichen wir diese Naturbeziehungen mit denen des Geistes, so ist die Familie mit der Sensibilität, die bürgerliche Gesellschaft mit der Irritabilität zusammenzustellen. Das Dritte ist nun der Staat, das Nervensystem für sich, in sich organisiert; aber es ist nur lebendig, insofern beide Momente, hier die Familie und bürgerliche Gesellschaft, in ihm entwickelt sind. Die Gesetze, die sie regieren, sind die Institutionen des in sie scheinenden Vernünftigen. Der Grund, die letzte Wahrheit dieser Institutionen ist aber der Geist, der ihr allgemeiner Zweck und gewußter Gegenstand ist. Die Familie ist zwar durchaus sittlich, allein der Zweck ist nicht als gewußter; in der bürgerlichen Gesellschaft dagegen ist die Trennung das Bestimmende.«²¹

In der Anmerkung zu dem § 256, die für dieses Argument Hegels ausgesprochen bedeutsam ist, weil sie systematisch den Übergang zum Staat markiert, der für Hegel so wichtig ist, heißt es hierzu:

»Stadt und Land, jene der Sitz des bürgerlichen Gewerbes, der in sich aufgehenden und [sich, D. M.] vereinzelnden Reflexion, – dieses der Sitz der auf der Natur ruhenden Sittlichkeit, – die im Verhältniß zu anderen rechtlichen Personen ihre Selbsterhaltung vermittelnden Individuen, und die Familie, machen die beyden noch ideellen Momente überhaupt aus, aus denen der Staat als ihr wahrhafter *Grund hervorgehet*. – Diese Entwicklung der unmittelbaren Sittlichkeit durch die Entzweyung der bürgerlichen

²¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 263, Zusatz, S. 411. Wie Bockenheimer brillant herausarbeitet, enthält Hegels Konzept für Frauen nur wenige Möglichkeiten dazu, über die Sphäre der Familie hinauszugelangen. Dies bedeutet, dass die Frauen der Sphäre der Familie verhaftet und in ihr gefangen bleiben. Vgl. dazu speziell auch BOCKENHEIMER, *Geschlechterverhältnis*, S. 315f. Neben allen weiteren Implikationen enthält diese von Gans übermittelte Passage dadurch sogar eine Diffamierung der Frau, die schlicht infam ist: Zumindest der Analogie des Beispiels nach stehen die Frauen, welche in dem ersten Moment, der Familie, gefangen bleiben, noch unter den »niedrigen Tierklassen«. Vgl. ebd. Denn die Tierklassen bilden nach dieser Passage zwar nur das zweite Moment, aber immerhin dieses, aus. Vgl. dazu des Weiteren: HEGEL, *Rechtslehre*, § 166, Zusatz, S. 319f. Freilich handelt es sich auch hier nur um eine Analogie, die nichts daran ändert, dass die Frau als Geist selbstverständlich über den Tieren steht. Vgl. dazu speziell BOCKENHEIMER, *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*.

Gesellschaft hindurch, zum Staate, der als ihren wahrhaften Grund sich zeigt, und nur eine solche Entwicklung ist der *wissenschaftliche Beweis* des Begriffs des Staats. – Weil im Gange des wissenschaftlichen Begriffes der Staat als *Resultat* erscheint, indem er sich als *wahrhafter* Grund ergibt, *so hebt jene Vermittlung* und jener Schein sich eben so sehr zur *Unmittelbarkeit auf*. In der Wirklichkeit ist darum der *Staat* überhaupt vielmehr das *Erste*, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet, und es ist die Idee des Staates selbst, welche sich in diese beyden Momente dirimirt; in der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft gewinnt die sittliche Substanz ihre *unendliche* Form, welche die beyden Momente in sich enthält: 1) der unendlichen *Unterscheidung* bis zum für-sich-seyenden *Insichseyn* des Selbstbewußtseyns, und 2) der Form der *Allgemeinheit*, welche in der Bildung ist, der Form *des Gedankens*, wodurch der Geist sich in *Gesetzen* und *Institutionen*, seinem *gedachten* Willen, als *organische* Totalität objectiv und wirklich ist.«²²

In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Allgemeinheit nur erst der Form nach vorhanden, weil sie »der Zweck« in ihr noch »nicht als gewußter« ist.²³ Die Chaotik des Marktes, wodurch im Kapitalismus die Einzelnen hinter ihrem Rücken wie durch ein »innres Band« miteinander verbunden sind, wie Marx es bestimmt, stiftet so zwar eine numerische Allgemeinheit, aber es ist noch keine selbstbewusst gesetzte Produktion vorhanden, noch keine an und für sich vernünftige Allgemeinheit.²⁴ Bei Adam Smith, auf den Hegel in diesen

²² HEGEL, *Rechtslehre*, § 256, Anm., S. 199f. Vgl. oben Fußnote 11, S. 79.

²³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 263, Zusatz, S. 411. Vgl. die obige Fußnote 21, S. 91.

²⁴ Vgl. MARX, *Kapital 1*, S. 377. Dort heißt es ausführlich:

»Zwar suchen sich die verschiedenen Produktionssphären beständig ins Gleichgewicht zu setzen, indem einerseits jeder Warenproduzent einen Gebrauchswert produzieren, also ein besonderes gesellschaftliches Bedürfnis befriedigen muß, der Umfang dieser Bedürfnisse aber quantitativ verschieden ist und ein innres Band die verschiednen Bedürfnismassen zu einem naturwüchsigen System verkettet; indem andererseits das Wertgesetz der Waren bestimmt, wieviel die Gesellschaft von ihrer ganzen disponiblen Arbeitszeit auf die Produktion jeder besondern Warenart verausgaben kann. Aber diese beständige Tendenz der verschiednen Produktionssphären, sich ins Gleichgewicht zu setzen, betätigt sich nur als Reaktion gegen die beständige Aufhebung dieses Gleichgewichts. Die bei der Teilung der Arbeit im Innern der Werkstatt a priori und planmäßig befolgte Regel wirkt bei der Teilung der Arbeit im Innern der Gesellschaft nur a posteriori als innre, stumme, im Barometerwechsel der Marktpreise wahrnehmbare, die regellose Willkür der Warenproduzenten überwältigende Naturnotwendigkeit.«,

ökonomischen Fragen explizit verweist, wird dieser Umstand zum Prinzip der *invisible hand*.²⁵

»Diese Befreyung ist *formell*, indem die Besonderheit der Zwecke der zu Grunde liegende Inhalt bleibt.«²⁶

So bleiben nach Hegel in der bürgerlichen Gesellschaft sowohl die Allgemeinheit als auch die Freiheit noch mangelhaft. In dieser Eindeutigkeit kommentiert Hegel seine ausführliche Darlegung aus dem vorhergehenden Paragraphen:

»Indem im gesellschaftlichen Bedürfnisse, als der Verknüpfung von unmittelbaren oder natürlichen und vom geistigen Bedürfnisse der *Vorstellung*, das letztere sich als das Allgemeine zum überwiegenden macht, so liegt in diesem gesellschaftlichen Momente die Seite der *Befreyung*, daß die strenge Naturnothwendigkeit des Bedürfnisses versteckt wird, und der Mensch sich zu

MARX, *Kapital 1*, S. 377. Vgl. dazu auch oben die Fußnoten 13, S. 69 u. 1, S. 71.

²⁵ Vgl. SMITH, *Wealth of Nations*, S. 349. Dort heißt es:

»By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention.«,

SMITH, *Wealth of Nations*, S. 349. Jener charakteristische Gedanke Smiths spielt schon bei Hegels »Übergang [...] in die bürgerliche Gesellschaft« eine Rolle. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 181, Zusatz, S. 339. In seiner fortbestimmten Gestalt durch Hegel bleibt er dort für die weitere begriffliche Entwicklung bedeutend (speziell § 184, Zusatz, S. 340f.) und bestimmt schließlich für den gesamten Abschnitt den wesentlichen Charakter von Hegels Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Anfang des Kapitels zu dem *System der Bedürfnisse* schließt Hegel dann ausdrücklich an den Begriff der »Staatsökonomie« mit den Worten an:

»Die *Staats-Oekonomie* ist die Wissenschaft, die von diesen Gesichtspunkten ihren Ausgang hat, dann aber das Verhältniß und die Bewegung der Massen in ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit und Verwicklung darzulegen hat. – Es ist die eine der Wissenschaften, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist. Ihre Entwicklung zeigt das Interessante, wie der *Gedanke* (s. *Smith, Say, Ricardo*) aus der unendlichen Menge von Einzelheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet.«,

HEGEL, *Rechtslehre*, § 189, Anm., S. 165. Moldenhauer und Michel weisen in ihrer Anmerkung auf folgende Werke hin: Adam Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 1776; Jean Baptiste Say, *Traité d'économie politique*, 1803; David Ricardo, *On the Principles of political economy, and taxation*, 1817., Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, in: *Hegel Werke*, § 189, Anm., Fußnote der Redaktion, S. 346f.

²⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 195, S. 167.

seiner, und zwar einer allgemeinen *Meynung* und einer nur selbstgemachten Nothwendigkeit, statt nur zu äußerlicher, zu innerer Zufälligkeit, zur *Willkühr* verhält.«²⁷

Hegel schreibt hierzu bereits eingangs zu seinem Abschnitt zur *bürgerlichen Gesellschaft*:

»Die konkrete Person, welche sich als *Besondere* Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Nothwendigkeit und Willkühr, ist das *eine Prinzip* der bürgerlichen Gesellschaft, – aber die besondere Person als wesentlich in *Beziehung* auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der *Allgemeinheit*, *das andere Prinzip*, vermittelt sich geltend macht und befriedigt.«²⁸

Und beinahe wie in einer Paraphrase Smiths fährt er im darauf folgenden Paragraphen fort:

»Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Daseyn in die Subsistenz, das Wohl und Recht Aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist. – Man kann dieß System zunächst als den *äußeren Staat*, – *Noth-* und *Verstandes-Staat* ansehen.«²⁹

Das Moment der Differenz betont Hegel am stärksten hingegen im »*Übergang der Familie in die bürgerliche Gesellschaft*«, der unmittelbar davor geschieht.

²⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 194, S. 167. Vgl. unten Fußnote 41, S. 94.

²⁸ HEGEL, *Rechtslehre*, § 182, S. 160.

²⁹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 183, S. 160. Die Frage nach dem Ausnahmezustand spielt für Hegel nur eine untergeordnete Rolle. Terminologisch firmiert dieser bei Hegel deshalb ohne eigene Kategorie und wird in der Anmerkung zum § 278 lediglich als »*Zustand der Noth*« abgehandelt. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 278, Anm., S. 232. Der »*Zustand der Noth*«, als Ausnahmezustand, das »*Nothrecht*« aus dem § 127, als Recht, ein Brot zu stehlen, und der »*Noth-* und *Verstandes-Staat*« der hier verhandelten Stelle, als bloßer vertragstheoretischer bürgerlicher Zustand, sind jeweils voneinander kategorial wesentlich unterschieden. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 127, 183 u. 278, Anm., S. 112, S. 160 u. S. 232. Die Bedeutung, die Gerhard Scheit diesem Aspekt gibt, ist, trotz der zum Teil problematischen Schlüsse, die er daraus zieht, ausgesprochen interessant. Vgl. insbesondere das Kapitel zu »*Volksgesist und Notstand*«, SCHEIT, *Suicide Attack*, S. 210–212. Vgl. die Fußnoten 17, S. 84, 31, S. 85, 47, S. 95 u. 7, S. 111.

»Die Familie tritt auf natürliche Weise, und wesentlich durch das Princip der Persönlichkeit in eine *Vielheit* von Familien auseinander, welche sich überhaupt als selbständige concrete Personen und daher äußerlich zu einander verhalten. Oder die in der Einheit der Familie als der sittlichen Idee, als die noch in ihrem Begriffe ist, gebundenen Momente, müssen von ihm zur selbständigen Realität entlassen werden; – die Stufe der *Differenz*. Zunächst abstract ausgedrückt, giebt diß die Bestimmung der *Besonderheit*, welche sich zwar auf die *Allgemeinheit* bezieht, so daß diese die, aber nur noch *innerliche*, Grundlage und deswegen auf formelle in das Besondere nur *scheinende* Weise ist. Diß Reflexions-Verhältniß stellt daher zunächst den Verlust der Sittlichkeit dar, oder, da sie als das Wesen nothwendig *scheinend* ist (*Encykl. der phil. Wiss.* § 64ff. § 81ff.) macht es die *Erscheinungswelt* des Sittlichen, die *bürgerliche Gesellschaft* aus.«³⁰

Als »Stufe der *Differenz*« und als Stufe der sich entwickelnden Besonderheit bleibt die bürgerliche Gesellschaft ein »System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit« und der bloß »relativen Totalität«:³¹

»Die Idee in dieser ihrer Entzweiung erteilt den *Momenten eigentümliches Dasein*, – der *Besonderheit* das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen, und der *Allgemeinheit* das Recht, sich als Grund und notwendige Form der *Besonderheit* sowie als Macht über sie und ihren letzten Zweck zu erweisen. – Es ist das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit, was das abstrakte Moment der *Realität* der Idee ausmacht, welche hier nur als *relative Totalität* und *innere Notwendigkeit* an dieser äußeren *Erscheinung* ist.«³²

Das abstrakte und unreflektierte Verhältnis, in dem die Besonderheit und die Allgemeinheit in der bürgerlichen Gesellschaft nur erst zueinander stehen und das deshalb deren antagonistischen Charakter bestimmt, kann erst durch deren reflektierte Einheit im Staat überwunden werden:

»Zur *Familie* macht die *Corporation* die zweyte, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete *sittliche* Wurzel des Staats aus. Die erstere enthält die Momente der subjectiven Besonderheit und der objectiven Allgemeinheit in *substantieller* Einheit; die zweyte aber diese Momente, die zunächst in der bürgerlichen Gesellschaft zur *in sich reflectirten* Besonderheit des Be-

³⁰ HEGEL, *Rechtslehre*, § 181, S. 158f.

³¹ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 181, S. 159. Vgl. die obige Fußnote 30, S. 93. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 184, S. 160. Vgl. die folgende Fußnote 32, S. 93.

³² HEGEL, *Rechtslehre*, § 184, S. 160.

dürfnisses und Genusses und zur *abstracten* rechtlichen Allgemeinheit entzweiy sind, auf innerliche Weise vereinigt, so daß in dieser Vereinigung das besondere Wohl als Recht und verwirklicht ist.

Heiligkeit der Ehe, und die Ehre in der Corporation sind die zwey Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht.«³³

Für die Überwindung der »Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft« bedarf es eines weiteren Schrittes.³⁴ Dazu betont Hegel schließlich die Bedeutung der dialektischen Einheit in aller Deutlichkeit: Auf sie »kommt alles an«.³⁵ Nur, wenn in der dialektischen Einheit die subjektiven Zwecke der Individuen auch gegen das »Wollen des Staates« bewahrt bleiben, wird in Wahrheit der sittliche Staat erreicht.³⁶ Ausdrücklich geschieht dieser Schritt erst in »modernen Zeiten«:³⁷

»Auf die Einheit der Allgemeinheit und der Besonderheit im Staate kommt alles an. In den alten Staaten war der subjektive Zweck mit dem Wollen des Staates schlechthin eins, in den modernen Zeiten dagegen fordern wir eine eigene Ansicht, ein eigenes Wollen und Gewissen. Die Alten hatten keines in diesem Sinne; das Letzte war ihnen der Staatswille. Während in den asiatischen Despotien das Individuum keine Innerlichkeit und keine Berechtigung in sich hat, will der Mensch in der modernen Welt in seiner Innerlichkeit geehrt sein. Die Verbindung von Pflicht und Recht hat die gedoppelte Seite, daß das, was der Staat als Pflicht fordert, auch das Recht der Individualität unmittelbar sei, indem es nichts eben ist als die Organisation des Begriffs der Freiheit. Die Bestimmungen des individuellen Willens sind durch den Staat in ein objektives Dasein gebracht und kommen durch ihn erst zu ihrer Wahrheit und Verwirklichung. Der Staat ist die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls.«³⁸

³³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 255 samt Anmerkung, S. 199. Zu den zwei Bedeutungen des Substanziellen vgl. unten S. 97ff.

³⁴ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 255 samt Anmerkung, S. 199.

³⁵ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 261, Zusatz, S. 410. Vgl. die folgende Fußnote 38, S. 93.

³⁶ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 261, Zusatz, S. 410. Vgl. die folgende Fußnote 38, S. 93.

³⁷ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 261, Zusatz, S. 410. Vgl. die folgende Fußnote 38, S. 93.

³⁸ HEGEL, *Rechtslehre*, § 261, Zusatz, S. 410, vgl. hier Fußnote 21, S. 84.

Wie Schnädelbach erläutert, entsteht das Neue dieser Einsicht, wie so vieles, erstmals in Hegels *Jenaer Philosophie des Geistes*. In ihr wird der Staat

»die Einheit von Allgemeinheit und freier Individualität, und darum ist er moderner Staat, denn >Individualität< ist >das höhere Prinzip der neueren Zeit, das die *Alten*, das *Plato* nicht *kannte* ...<. So gibt es kein reales Zurück zur idealistisch verklärten antiken Sittlichkeit.«³⁹

Die Bestimmungen des abstrakten Rechts gewinnen an Vermittlungen und Konkretion, indem ihre Beziehung zur bürgerlichen Gesellschaft hergestellt wird. Die gesellschaftlich und ökonomisch fundierte Reproduktion des Individuums ist hierbei die Grundlage für die neuen synthetischen Erkenntnisse, die durch die Integration der wesentlichen Bestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft möglich werden. Die Begriffe der Person, des Eigentums und des Vertrags sind vor diesem Hintergrund nun keine nackten abstrakten Rechtsbestimmungen mehr, sondern die konkreten Vermittlungsformen, durch die es möglich wird, dass das Moment der »Befreyung«, welches selbst in der Bedürfnisbefriedigung liegt, wirklich werden kann.⁴⁰ Denn, indem

»im gesellschaftlichen Bedürfnisse, als der Verknüpfung von unmittelbaren oder natürlichen und vom geistigen Bedürfnisse der *Vorstellung*, das letztere sich als das Allgemeine zum überwiegenden macht, so liegt in diesem gesellschaftlichen Momente die Seite der *Befreyung*«. ⁴¹

Schließlich ist die

»concrete Person, welche sich als *Besondere* Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnothwendigkeit und Willkür, [...] das *eine Prinzip* der bürgerlichen Gesellschaft«. ⁴²

Auf diese brillante Art bringt Hegel die Verwirklichung des Moments der Besonderheit mit den historisch noch jungen Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaften sowie ihren Rechtsverständnissen, welche ökonomisch auf der entstehenden kapitalistischen Produktion beru-

³⁹ SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 136. Schnädelbach zitiert: HEGEL, *Jenaer Philosophie des Geistes*, zweite Fassung, in: *Jenaer Systementwürfe*, Bd. 2, hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1987, S. 240. Vgl. HEGEL, in: *Hegel Werke* 2.

⁴⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 194, S. 167. Vgl. die folgende Fußnote 41, S. 94.

⁴¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 194, S. 167. Vgl. oben die Fußnote 27, S. 92.

⁴² HEGEL, *Rechtslehre*, § 182, S. 160. Vgl. Fußnote 28, S. 92.

hen, zusammen.⁴³ Die Abgrenzungen gegenüber den älteren und antiken Staatstheorien, speziell der Platons, die Hegel in der *Rechtslehre* in dem Abschnitt zur bürgerlichen Gesellschaft vielfach vornimmt, sollen diese wesentliche Differenz, welche den Kern der Historizität ausmacht, unterstreichen.⁴⁴ Hegel markiert sie selbst als den Unterschied zwischen der »alten und unserer neuern Welt«.⁴⁵

Für die Aufklärer ist es typisch, dass sie sich gegen die unbewegliche und theologisch gestützte Ständeordnung richten, d. h., dass sie gegen die

»statische, von der Kirche sanktionierte geburts- und berufsständische Privilegienordnung« eintreten, die »auf dem Prinzip der rechtlichen *Ungleichheit*«⁴⁶

beruht. Jene Opposition der Aufklärer bleibt bei Hegel als Substanz und Historizität in der obigen Differenz zwischen der alten und der neuen Welt ebenfalls erhalten. Denn diese Opposition bildet den Kern des Ethos der Aufklärung. Ausführlich erklärt Hegel:

⁴³ Für Hegels Konzept zur jüdischen Emanzipation ist dies Verständnis entscheidend, da ihm zufolge auf die rechtliche Befreiung zwangsläufig auch die gesellschaftliche Emanzipation folgen muss. Die sittliche Tatsache, dass ein Mensch ein Mensch ist, wird für Hegel zu dem praktischen Verdikt, dass er auch Rechtsperson und Staatsbürger sein muss. Die kalte, nackte und dürre Mangelhaftigkeit und Abstraktion der bloßen Rechtsbestimmung der Person erfordert es im nächsten Schritt, dass die bloße Rechtsperson zum Subjekt der bürgerlichen Gesellschaft aufgehoben werden muss. Einen nützlichen Beitrag für die Subsistenz anderer Staatsbürger zu leisten, indem primär die eigene Besonderheit (egoistisch) verwirklicht wird, darf den Juden wie allen anderen nach dieser Argumentation als gesellschaftliche Integration nicht verstellt sein. Im Gegenteil ist es der Zweck und die wesentliche Aufgabe des modernen Staates, wie Hegel ihn versteht, die Entfaltung der eigenen Besonderheit und die ökonomische Subsistenz zu ermöglichen und zu gewährleisten. Aus Hegels Konzeption folgt aus diesem Grund über die rechtliche Emanzipation hinaus auch die Forderung nach einer toleranten ökonomischen und gesellschaftlichen Integration der Juden. Für Hegels Haltung zur jüdischen Emanzipation ist deshalb sein Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates und ihres Verhältnisses zueinander entscheidend.

⁴⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 184, Zusatz, S. 341, § 185, Anm., S. 161, § 203, Anm., S. 171f., § 206, Anm., S. 173, § 216, Anm., S. 180 und Zusatz, S. 370, § 236, Anm., S. 191 sowie § 258, Anm. samt Fußnoten, S. 201–207.

⁴⁵ So etwa: HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, Anm., S. 226f., vgl. hier Fußnote 8, S. 78, HEGEL, *Rechtslehre*, § 261, Zusatz, S. 410, vgl. hier Fußnote 38, S. 93 sowie HEGEL, *Rechtslehre*, § 182, Zusatz, S. 339f., vgl. hier Fußnote 47, S. 95.

⁴⁶ GRAB, *Volk seine Freiheit selbst*, S. 15, vgl. hier oben Fußnote 3, S. 87.

»Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt; denn als die Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbständiges vor sich haben muß, um zu bestehen. Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr Recht widerfahren läßt. Wenn der Staat vorgestellt wird als eine Einheit verschiedener Personen, als eine Einheit, die nur Gemeinsamkeit ist, so ist damit nur die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft gemeint. Viele der neueren Staatsrechtslehrer haben es zu keiner anderen Ansicht vom Staate bringen können. In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts. Aber ohne Beziehung auf andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen; diese anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen. Aber der besondere Zweck gibt durch die Beziehung auf andere die Form der Allgemeinheit und befriedigt sich, indem er zugleich das Wohl der anderen mit befriedigt. Indem die Besonderheit an die Bedingung der Allgemeinheit gebunden ist, ist das Ganze der Boden der Vermittlung, wo alle Einzelheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich frei machen, wo die Wellen der Leidenschaften ausströmen, die nur durch die hineinscheinende Vernunft regiert werden. Die Besonderheit, beschränkt durch die Allgemeinheit, ist allein das Maß, wodurch jede Besonderheit ihr Wohl befördert.«⁴⁷

So sehr diese Argumentation Hegels insbesondere in dem Abschnitt zur bürgerlichen Gesellschaft die Erkenntnis vermittelt, dass die Historizität der Rechtsbestimmungen wesentlich von dem Epochenumbruch abhängt, der sich mit der Neuzeit auftut, so wenig findet diese Erkenntnis einen Ausdruck in den zwei hegemonialen Kategorien der originären Geschichtsphilosophie Hegels: dem Welt- und dem Volksgeist. Genau betrachtet stimmt dies sogar lediglich für den Volksgeist. Prägnant, instinktsicher und schlagwortprägend nennt Hegel Napoleon ein »welthistorisches Individuum« und eine »Weltse-

⁴⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 182, Zusatz, S. 339f. Mit den folgenden zwei Sätzen aus dem Zitat drückt Hegel hier erneut seine Einsicht aus, dass der Staat nicht mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt werden darf. Es geschieht hier etwa mit Blick auf Rousseau und Fichte; doch der Rahmen ist insgesamt weit gesteckt. Die Sätze lauten:

»Wenn der Staat vorgestellt wird als eine Einheit verschiedener Personen, als eine Einheit, die nur Gemeinsamkeit ist, so ist damit nur die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft gemeint. Viele der neueren Staatsrechtslehrer haben es zu keiner anderen Ansicht vom Staate bringen können.«,

Ebd. Vgl. auch die Fußnoten 17, S. 84, 31, S. 85, 29, S. 92 u. 7, S. 111.

ele« zu Pferde und er bringt damit die weltgeschichtliche sowie rechts- und geschichtsphilosophische Bedeutung der Französischen Revolution auf den Punkt.⁴⁸ Dennoch widerstrebt es ihm offenbar, auch für seine Theorie der Geschichte die entsprechenden Konsequenzen daraus zu ziehen und etwa einen französischen oder einen bourgeois Volkseist darin aufzunehmen.

⁴⁸ Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 46. Vgl. GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 497. Vgl. HEGEL, *Briefe*, Bd. 1, S. 120. Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 83 u. Anm., S. 297.

»Das Orientalische Reich«

Die historische Dialektik Hegels denkt der Sache nach zwei notwendige Bewegungen in ihrer erfordernten Einheit: den Weg, den das Denken von seinen avancierten Begriffen ausgehend zu den verschiedenen, früheren und primitiveren geschichtlichen Gestaltungen zum Zweck ihrer Erklärung nimmt, und den Weg, der sich daraus ergibt, dass diese Dialektik darum weiß, dass die avancierten Begriffe selbst erst aus einem langen geschichtlichen Prozess hervorgegangen sind, ausgehend von ihren frühen unentwickelten Vorformen. Aus dieser Perspektive blickt Hegel am Ende seiner Darlegungen in der *Grundlegung der Philosophie des Rechts* auf die historisch frühen Vorformen zurück.

Der Mensch, der auch als vormoderner seine Welt nie »roh« genossen hat, muss durch die Momente der Vernunft gedacht werden, wenn die Unterschiede zum Tier nicht verwischen und daraus keine Widersprüche entstehen sollen, die nicht mehr vermittelbar wären:¹

»Das Bedürfnis der Wohnung und Kleidung, die Notwendigkeit, die Nahrung nicht mehr roh zu lassen, sondern sie sich adäquat zu machen und ihre natürliche Unmittelbarkeit zu zerstören, macht, daß es der Mensch nicht so bequem hat wie das Tier und es als Geist auch nicht so bequem haben darf.«²

Insofern die vernünftigen Momente in vormodernen Zeiten sich jedoch noch nicht in den differenzierten Erscheinungsformen der bürgerlichen Gesellschaft entfalten, müssen sie in den Erscheinungsformen dargestellt werden, die sie in der historischen Wirklichkeit dennoch bereits annehmen. In diesem notwendig projektiven Sinn, der sich der Historizität des eigenen Denkens gleichwohl prinzipiell bewusst ist, charakterisiert Hegel seinen Begriff des orientalischen Reichs wie folgt:

»Diß erste Reich ist die vom patriarchalischen Naturganzen ausgehende, in sich ungetrennte, substantielle Weltanschauung, in der die weltliche Regierung Theokratie, der Herrscher auch Hohepriester oder Gott, Staatsverfassung und Gesetzgebung zugleich Religion, so wie die religiösen und moralischen Gebote oder vielmehr Gebräuche eben so Staats- und Rechtsgesetze sind. In der Pracht dieses Ganzen gehet die individuelle Persönlichkeit rechtlos unter, die äußere Natur ist unmittelbar göttlich oder ein Schmuck des Gottes, und die Geschichte der Wirklich-

¹ Vgl. HEGEL *Rechtslehre*, § 190, Zusatz, S. 348.

² HEGEL *Rechtslehre*, § 190, Zusatz, S. 348.

keit Poesie. Die nach den verschiedenen Seiten der Sitten, Regierung und des Staats hin sich entwickelnden Unterschiede werden, an der Stelle der Gesetze, bey einfacher Sitte, schwerfällige, weitläufige, abergläubische Ceremonien, – Zufälligkeiten persönlicher Gewalt und willkührlichen Herrschens, und die Gliederung in Stände eine natürliche Festigkeit von Kasten. Der orientalische Staat ist daher nur lebendig in seiner Bewegung, welche, da in ihm selbst nichts stät und, was fest ist, versteinert ist, nach außen geht, ein elementarisches Toben und Verwüsten wird; die innerliche Ruhe ist ein Privatleben und Versinken in Schwäche und Ermattung.«³

Das Moment der noch gänzlich unmittelbaren Einheit, das sich noch nicht in seine essenziellen Differenzen zwischen Gott, Natur, Herrscher, Dichtung, Geschichte, Religion, Staat und Gesellschaft geschieden hat, beherrscht Hegels Begriff des orientalischen Reichs, in deren Pracht die moderne »individuelle Persönlichkeit rechtlos« untergehen würde.⁴

³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 355, S. 279. Ich habe das >Gegliederung< der Ausgabe zu >Gliederung< korrigiert.

⁴ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 355, S. 279.

Platons Staat und das »Griechische Reich«

Bei Hegels Versuch, die Vielfältigkeit der verschiedenen antiken Hochkulturen für ihre Fassbarkeit auf wenige Begriffe zu bringen, folgt nicht, wie es zu erwarten wäre, auf die Unmittelbarkeit des orientalischen Reichs eine Epoche der Differenz, sondern eine weitere Gestalt prinzipieller Unmittelbarkeit. Vor dem Hintergrund dieser Schwierigkeit prägt Hegel für sie den Begriff der »substantiellen Einheit«.¹ Diese kennzeichnet das griechische Reich.

»Das Griechische Reich [...] hat jene substantielle Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber nur zur mysteriösen, in dumpfe Erinnerung, in Höhlen und in Bilder der Tradition zurückgedrängten Grundlage, welche aus dem sich unterscheidenden Geiste zur individuellen Geistigkeit und in den Tag des Wissens herausgeboren, zur Schönheit und zur freyn und heiteren Sittlichkeit gemäßigt und verklärt ist.«²

Die Benennung der vorherrschenden Gestalt der Unmittelbarkeit im griechischen Reich als einer *substanziellen* Einheit, mag auf den ersten Blick irritieren, da Substanz und Unmittelbarkeit vor dem Hintergrund Hegelscher Dialektik konträre Begriffe sind. Das Wesen ist nur mittelbar zu erkennen: vermittelt durch den Reflexionsbegriff des Wesens. Allein die Differenzierung im diskursiven Denken führt zur wesentlichen Wahrheit. Unter der Verwendung von weiteren Kategorien ist das Denken in seiner Diskursivität in der Lage, Urteile über das Wesentliche einer Sache auszumachen und es derart differenzierend und in seiner bestimmten Konstellation von Anderem spezifisch zu unterscheiden. Jenseits der diskursiven Urteile bleibt die Rede vom Substanziellen abstrakt. In der Tat bleibt Hegel sich und seinen Argumenten in exakt diesem Sinn treu und er verharrt bei der Bestimmung der »substantiellen Wahrheit«, dass sie erst durch diskursive und differenzierende Urteile zustande kommt.³ Durch die Projektion der differenzierten, avancierten und modernen Begriffsbestimmungen gelingt es dem diskursiven Denken, die Mängel des griechischen Reichs und dessen staatstheoretischen Abbilds und Reflexionsprodukts, des *Platonischen Staats*, erklärbar zu machen:

»Plato in seinem Staate stellt die substantielle Sittlichkeit in ihrer idealen *Schönheit* und *Wahrheit* dar, er vermag aber mit dem

¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 356, S. 280.

² HEGEL, *Rechtslehre*, § 356, S. 280.

³ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161. Vgl. oben Fußnote 2, S. 81. Vgl. MEYFELD, *Ansichsein*.

Prinzip der selbstständigen Besonderheit, das in seiner Zeit in die griechische Sittlichkeit herein gebrochen war, nicht anders fertig zu werden, als daß er ihm seinen nur substantiellen Staat entgegensetzte und dasselbe bis in seine Anfänge hinein, die es im *Privat-Eigenthum* (§. 46. Anm.) und in der *Familie* hat, und dann in seiner weiteren Ausbildung als die eigene Willkür und Wahl des Standes u.s.f., ganz ausschloß.«⁴

Gleichzeitig zu den Mängeln dieser antiken Zustände und Auffassungen gelangt dabei auch die in diesen bereits liegende »substantielle Wahrheit« zur Erkenntnis.⁵ Die »substantielle Sittlichkeit« und der »nur substantielle[] Staat« bilden als erst noch unreflektierte das konträre Gegenteil zu der vermittelten »substantiellen Wahrheit« über sie.⁶

»Dieser Mangel ist es, der auch die große *substantielle* Wahrheit seines Staates verkennen und denselben gewöhnlich für die Träumerei des abstracten Gedankens, für das, was man oft gar ein *Ideal* zu nennen pflegt, ansehen macht.«⁷

Die Äquivokation im Ausdruck des >Substantiellen< führt bei Hegel in diesem Fall nicht zur logischen Ungenauigkeit, da er mit ihr zwei distinkt unterschiedene Begriffe prägt: den der »*noch ungetrennten substantiellen Einheit*« und den der »substantiellen Wahrheit«. ⁸ Dies ist in diesem Fall der sachliche Gehalt des zwiespältigen Gebrauchs des Ausdrucks »substantiell« bei Hegel, der zum einen die Bedeutung des >Unreflektierten< in der Wendung, »*noch ungetrennte substantielle Einheit*«, und zum anderen die des >Wesentlichen< erhält.⁹ Die »*substantielle* Wahrheit« ist als Erkenntnis des Wesentlichen einer Sache nur durch die Kategorie des Wesens, nur als Bestimmung der bewegten Reflexion, d. h. als Reflexionsbegriff, möglich.¹⁰ In der oben zitierten Passage zur >neueren und alten Welt< ist dieser distinkte Unterschied zwischen der »substantiellen Idee« und der

⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161. Vgl. oben Fußnote 2, S. 81.

⁵ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161. Vgl. oben Fußnote 2, S. 81.

⁶ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161. Vgl. oben Fußnote 2, S. 81.

⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161. Vgl. oben Fußnote 2, S. 81.

⁸ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, Anm., S. 226. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161. Vgl. oben die Fußnoten 8, S. 78 u. 2, S. 81.

⁹ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, Anm., S. 226. Vgl. oben die Fußnote 8, S. 78.

¹⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161. Vgl. oben die Fußnote 2, S. 81.

»noch substantiellen, nicht zur absoluten Entfaltung in sich gediehenen Einheit« ebenso deutlich.¹¹

»Die Ausbildung des Staats zur constitutionellen Monarchie ist das Werk der neuern Welt, in welcher die substantielle Idee die unendliche Form gewonnen hat. Die *Geschichte* dieser Vertiefung des Geistes der Welt in sich, oder was dasselbe ist, diese freye Ausbildung, in der die Idee ihre Momente – und nur ihre Momente sind es – als Totalitäten aus sich entläßt, und sie eben damit in der idealen Einheit des Begriffs enthält, als worin die reelle Vernünftigkeit besteht, – die Geschichte dieser wahrhaften Gestaltung des sittlichen Lebens ist die Sache der allgemeinen Weltgeschichte.

Die alte Eintheilung der Verfassungen in *Monarchie*, *Aristokratie* und *Demokratie* hat die *noch ungetrennte substantielle Einheit* zu ihrer Grundlage, welche zu ihrer *innern Unterscheidung* (einer entwickelten Organisation in sich) und damit zur *Tiefe* und *concreten Vernünftigkeit* noch nicht gekommen ist. Für jenen Standpunkt der alten Welt ist daher diese Eintheilung die wahre und richtige; denn der Unterschied als an jener noch substantiellen nicht zur absoluten Entfaltung in sich gediehenen Einheit ist wesentlich ein *äußerlicher* und erscheint zunächst als Unterschied der *Anzahl* (Encyclop. der Phil. § 82) derjenigen, in welchen jene substantielle Einheit immanent seyn soll. Diese Formen, welche auf solche Weise verschiedenen Ganzen angehören, sind in der constitutionellen Monarchie zu Momenten herabgesetzt«.¹²

Als weitere Konkretisierung und mit direktem Bezug auf die Antike, Sparta (>Lakedaimonier<) und Platons Staat schreibt Hegel:

»Auch in dieser Rücksicht thut sich in bezug auf das Prinzip der Besonderheit und der subjectiven Willkühr, der Unterschied in dem politischen Leben des Morgenlandes und Abendlandes, und der antiken und der modernen Welt hervor. Die Eintheilung des Ganzen in Stände erzeugt sich bey jenen zwar *objectiv von selbst*, weil sie *an sich* vernünftig ist, aber das Prinzip der subjectiven Besonderheit erhält dabey nicht zugleich sein Recht, indem z. B. die Zuteilung der Individuen zu den Ständen den Regenten, wie in dem *platonischen* Staate (*de Rep. III. p. 320. ed. Bip. T. VI.*), oder der *bloßen* Geburt, wie in den *indischen Casten* überlassen ist. So ist die Organisation des Ganzen nicht aufgenommen, und in ihm nicht versöhnt, zeigt sich deswegen die

¹¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, Anm., S. 226. Vgl. oben die Fußnote 8, S. 78 und die folgende Fußnote 12, S. 98.

¹² HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, Anm., S. 226. Vgl. oben die Fußnote 8, S. 78.

subjective Besonderheit, weil sie als wesentliches Moment gleichfalls hervortritt, als feindseliges, als Verderben der gesellschaftlichen Ordnung (s. §. 185. Anm.), entweder als sie über den Haufen werfend, wie in den griechischen Staaten und in der römischen Republik, oder wenn diese als Gewalt habend oder etwa als religiöse Autorität sich erhält, als innere Verdorbenheit und vollkommene Degradation, wie [es, D. M.] gewissermaßen bey den *Lacedämoniern* und jetzt am vollständigsten bey den *Indiern* der Fall ist. – Von der objectiven Ordnung aber, in Angemessenheit mit ihr und zugleich in ihrem Recht erhalten, wird die subjective Besonderheit zum Prinzip aller Belebung der bürgerlichen Gesellschaft, der Entwicklung der denkenden Thätigkeit, des Verdiensts und der Ehre. Die Anerkennung und das Recht, daß was in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate durch die Vernunft nothwendig ist, zugleich *durch die Willkühr vermittelt* geschehe, ist die nähere Bestimmung dessen, was vornehmlich in der allgemeinen Vorstellung *Freyheit* heißt (§. 121.).«¹³

Hegel greift bei der Verwendung des Ausdrucks des >Substanziellen< in dieser Weise auf die beiden, bis heute gebräuchlichen Bedeutungen zurück. Das eine Mal meint sie eine gegenständliche Grundlage und das andere Mal den Wesenskern einer Sache. Die Substanz wird in der ersten Weise in einem weiteren naturwissenschaftlichen, speziell aber auch in einem direkt chemischen Sinn, als ein materiales Substrat verstanden. Auf die zweite Weise ist wiederum selbst dem philosophisch ungebildeten Verstand klar, dass das Wesen einer Sache nicht direkt materiell zu erfassen ist.

In Hinsicht auf das Verhältnis dieser beiden Momente zueinander bedeutet die sich geschichtlich entfaltende sittliche Substanz, dass zu der »*noch ungetrennte[n] substantielle[n] Einheit*« und ihren materiell erfahrbaren habituellen Aspekten die unendliche Form sowie die Wirklichkeit ihrer Differenzierungen und Besonderungen als unterschiedene sittliche Institutionen hinzutreten müssen.¹⁴ Die »*substantielle Einheit*« bleibt dabei bewahrt, insbesondere als die wesentliche Bestimmung der Familie, wird aber durch weitere Momente synthetisch erweitert.¹⁵

¹³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 206, Anm., S. 173. Vgl. auch § 184, Zusatz, S. 341.

¹⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, Anm., S. 226. Vgl. oben die Fußnote 8, S. 78 und die folgende Fußnote 12, S. 98.

¹⁵ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, Anm., S. 226. Vgl. oben die Fußnote 8, S. 78 und die folgende Fußnote 12, S. 98.

»Zur *Familie* macht die *Corporation* die zweyte, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete *sittliche* Wurzel des Staats aus. Die erstere enthält die Momente der subjectiven Besonderheit und der objectiven Allgemeinheit in *substantieller* Einheit; die zweyte aber diese Momente, die zunächst in der bürgerlichen Gesellschaft zur *in sich reflectirten* Besonderheit des Bedürfnisses und Genusses und zur *abstracten* rechtlichen Allgemeinheit entzwey sind, auf innerliche Weise vereinigt, so daß in dieser Vereinigung das besondere Wohl als Recht und verwirklicht ist.«¹⁶

Die Einheit, die nach Hegel durch den Staat für die gesamtgesellschaftliche Totalität im Großen zur Wirklichkeit werden muss, wird für Hegel im Kleinen bereits prinzipiell in der partikularen Korporation erreicht. Denn in den Korporationen sei das »besondere Wohl als Recht« verwirklicht.¹⁷ Die Korporationen werden zur Verteidigung gegen jenes Element der Willkür konstituiert, das der modernen bürgerlichen Gesellschaft als Chaotik des Marktes eigentümlich inneohnt und durch das die Subsistenz der Einzelnen ständig gefährdet ist. Diese Funktion und dieses konstituierende Prinzip der Korporation liefern für Hegel das Modell dazu, in welcher Weise zur Erreichung des sittlichen Staates die Mängel der bürgerlichen Gesellschaft gehoben werden müssen. Darin liegt die essenzielle Bedeutung, die der Kategorie der Korporation in Hegels Konstruktion des Überganges zu der begrifflichen Sphäre des Staates zukommt.

¹⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 255, S. 199. Vgl. hier, Fußnote 33, S. 93.

¹⁷ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 255, S. 199. Vgl. hier, Fußnote 33, S. 93.

Kein »Proselytenmachen« – Das Bewahren der habituellen Kraft unmittelbarer Sittlichkeit

Der weihevollen, anerkennende und bewundernde Ton, in dem Hegel zur Charakterisierung des griechischen Reichs und der Staatsauffassung Platons von der »substantiellen Sittlichkeit in ihrer idealen *Schönheit* und *Wahrheit*« spricht, begründet sich auch aus Hegels Sorge, dass deren bewahrenswerten Momente durch die Moderne gefährdet sein könnten:¹

»Zunächst ist die Familie das substantielle Ganze, dem die Vorsorge für die besondere Seite des Individuums sowohl in Rücksicht der Mittel und Geschicklichkeiten, um aus dem allgemeinen Vermögen sich [etwas, G. W.] erwerben zu können, als auch seiner Subsistenz und Versorgung im Falle eintretender Unfähigkeit, angehört. Die bürgerliche Gesellschaft reißt aber das Individuum aus diesem Bande heraus, entfremdet dessen Glieder einander, und anerkennt sie als selbstständige Personen; sie substituiert ferner statt der äußern unorganischen Natur und des väterlichen Bodens, in welchem der Einzelne seine Subsistenz hatte, den ihrigen, und unterwirft das Bestehen der ganzen Familie selbst, der Abhängigkeit von ihr, der Zufälligkeit.«²

Die Sittlichkeit hat ihre Substanz in der notwendigen Gemeinschaft des Menschen mit anderen Menschen. Sie besteht darin, dass der Mensch sein Menschsein und seine Freiheit nur in Gemeinschaft mit Anderen entfalten kann. In vergangenen Zeiten sind die vernünftigen Bestimmungen der Sittlichkeit immer vermittelt als Sitten und Gebräuche verwirklicht worden. Die Vereinigung der Menschen in der geschlechtlichen Liebe, die Geburt neuer Menschen, deren Aufnahme in die familiären, religiösen, kulturellen, ökonomischen und sittlichen Gemeinschaften und schließlich der Tod der Mitmenschen sind solche sittlichen Ereignisse, die in allen Kulturen – habituell durch Sitten vermittelt – in der Gemeinschaft mit den anderen Gemeinschaftsmitgliedern feierlich begangen werden. Die sittlichen Bestimmungen

¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161, siehe oben Fußnote 4, S. 97.

² HEGEL, *Rechtslehre*, § 238, S. 191f. Den von Hegel hier verwendeten Begriff der >Entfremdung< gilt es freilich, von dessen späterer Fortbestimmung etwa durch Marx und Adorno zu unterscheiden. Denn seine philosophische Prägung beginnt hier gerade erst. Dennoch wird er an dieser Stelle auch von Hegel bereits in dem Sinne einer ökonomisch fundierten Entwurzelung eingeführt, die dem Menschen gegenüber der alten Feudalordnung und der familiären Reproduktion durch die ökonomischen Funktionsprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft droht.

werden dadurch objektiviert und sie erhalten so erst eine gegenständliche Existenz. Sie werden zur erfahrenen Wirklichkeit. Sie haben gerade in ihrer Gegenständlichkeit als habituell erlebbare eine eigentümliche Bedeutung für die Erfahrungen, den Erfahrungshorizont und die Lebenswirklichkeit der jeweiligen beteiligten Menschen. Das, was der Philosoph begrifflich erkennen kann, wird hier empfunden und geht so in das habituell vermittelte Erfahrungsgedächtnis ein. Das empfundene Bedürfnis zu den entsprechenden Bräuchen, das dazu führt, dass die Bräuche zumeist schmerzlich vermisst werden, sollte ihre Erfüllung ausbleiben, kongruiert in diesen Fällen mit der sittlichen Substanz, welche als Wahrheit diesen Bräuchen zugrunde liegt. Das Erfüllen der Bräuche und ihre Weitergabe von Tradition zu Tradition, wodurch die Bräuche am Leben gehalten werden, bekräftigen die Sitten und verstärken sie, indem ihre gegenständlich-habituellen Kräfte eine objektivierende Geltung erlangen. Die Freude oder auch die Trauer, welche z. B. die Enkel bei solchen Anlässen etwa bei ihren Großeltern sehen, anschaulich erleben und emotional wahrnehmen können, sind hier keinesfalls belanglos – ebenso wenig wie die kulturell vorgeprägten Formen, innerhalb derer die Emotionen zu ihrem Ausdruck finden. Der vernünftige Kern, der in der sittlichen Substanz bewahrt bleibt, erlangt derart über die Sitte die Festigkeit eines Habitus. Vermittelt durch die Gebräuche ist ein Moment dessen erfahrbar.

Die verschiedenen kulturell entwickelten Sitten sind geistig vermittelte Schöpfungen. Sie treiben dadurch die Entfernung von der Natürlichkeit und der Unmittelbarkeit voran. Hierin erfüllt Hegels Bestimmung sich, dass dergestalt der Geist sich verwirkliche. Denn die sittliche Wahrheit, die der Geist entfalten soll, realisiert sich vermittels des menschlichen Zivilisationsprozesses, durch den die Menschen die Sitten als geistige Schöpfungen hervorbringen. Die kulturellen Gegebenheiten sind aus der Perspektive Hegels so ein Bindeglied zwischen der Allgemeinheit des Geistes und der Kontingenz der erfahrbaren wirklichen Besonderheiten.

Die sittliche Wahrheit als Substanz ist dabei in allen Fällen, d. h. in den verschiedensten Kulturen, essenziell die gleiche, wohingegen die jeweiligen Sitten und deren konfessionellen, religiösen oder kulturellen Inhalte und Kontexte variieren. Die Sitten und die religiösen und kulturellen Kontexte unterscheiden sich zwar teils erheblich; aber sie sind ebenfalls auch nur akzidentell voneinander unterschieden.³ Die

³ Die notwendige Verwiesenheit des Einzelnen auf Andere bildet die sittliche Substanz zu den kontingenten Sitten. Diese Verwiesenheit auf die Gemein-

Kontingenz der Sitten bestimmt desgleichen den Charakter ihrer Veränderbarkeit und ihre Fähigkeit, sie an historische Wandlungen anzupassen. Die Anpassung der Sitten an eine veränderte Lebensrealität, ohne die die Sitten ihre Glaubwürdigkeit verlieren würden, gehört ebenso wie ihr Bewahren als Traditionen zu ihnen.

In Hegels komplexer Theorie der Ehe sind wesentliche Momente dessen enthalten. Die sittliche Substanz der Ehe besteht darin, dass der Mensch als solipsistisch isolierter seine Sittlichkeit nicht erfüllen könnte. Die Gemeinschaft mit anderen Menschen bildet hier die Substanz der Sittlichkeit, die freilich, neben der Ehe, in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat noch viele weitere Formen annehmen muss. Das Sittliche, das in der Ehe bereits an sich gegeben ist, erlangt seine Objektivität nur in der Welt der Erscheinungen. Die äußeren Zeichen, mit denen jeweils in den verschiedensten Kulturen die Ehe inszeniert und gefeiert wird, sind in ihrer historischen und geografischen Verschiedenheit zwar kontingent und zufällig; dennoch sind sie unverzichtbar. Denn das Sittliche wird nur mittelbar durch solche Zeichen wahrnehmbar und sichtbar. In dem öffentlichen Schließen der Ehe wird so zum einen die sittliche Verbindung der zwei Menschen für eine Gemeinde sichtbar. Zum anderen wird in dem gemeinsamen Feiern und in den feierlichen Zeremonien, die in und für eine Gemeinschaft von Menschen veranstaltet werden, selbst eine sittliche Erfahrung erlebt.

Das Kontingente der Sitten erlaubt ihre Veränderung. Dass die jeweiligen Sitten und Bräuche zumeist religiös konnotiert sind, gehört dabei selbst noch zu ihrer geschichtsbedingten Zufälligkeit. Hierin liegt der Grund dafür, dass geschichtlich in dem Prozess der Säkularisierung die Formalitäten der Ehe geändert werden konnten und mussten. Seit dem Beginn der bürgerlichen Ära wird der Ehe eine spezifische Funktion innerhalb des modernen Staates zugewiesen. Die Ehe wird nun im Wesentlichen rechtlich gefasst und sie erhält dadurch ein Stück weit die Form des Vertrages. Diese Form und ihre neuen Formalitäten treten nun in Konkurrenz zu den alten religiösen

schaft mit anderen Menschen wird in den Sitten und Bräuchen durch die Symbole, die formellen Akte und die öffentlichen Bezeugungen erfahrbar.

Trotz der Verwandtschaft, die das Thema der habituellen Kraft der Sitten zu Claus Dierksmeiers Auffassungen über die religiösen Symbole zeigt, führt die Überlegung hier zu dem entgegengesetzten Ergebnis: Nicht die Einsicht in die Kontingenz und die »Jeweiligkeit« der Bräuche fasst in den Bewusstseinen ihrer Teilnehmer Fuß, sondern es wird die Gemeinschaft mit Anderen, in der die sittliche Substanz gründet, erfahren. Vgl. DIERKSMEIER, *Religiöses Symbol*, S. 83f.

Zeremonien. In den geschichtlichen Säkularisierungsprozessen wurde dieser Prozess zumeist forciert; und bis heute wiederholen die entsprechenden Konflikte sich in allen Fällen, wo ein wesentlich säkulares Verständnis der Ehe fehlt.

Die wesentlichen Aspekte seiner Theorie der Ehe führt Hegel in diesem Sinn in dem § 164 seiner *Rechtslehre* aus. Dort heißt es:

»Wie die Stipulation des Vertrags schon für sich den wahrhaften Uebergang des Eigenthums enthält, (§. 79.) so macht die feierliche Erklärung der Einwilligung zum sittlichen Bande der Ehe und die entsprechende Anerkennung und Bestätigung desselben durch die Familie und Gemeinde (daß in dieser Rücksicht die *Kirche* eintritt, ist eine weitere hier nicht auszuführende Bestimmung) – die förmliche *Schließung* und *Wirklichkeit* der Ehe aus, so daß diese Verbindung nur durch das *Vorangehen* dieser Ceremonie als der Vollbringung des *Substantiellen* durch das *Zeichen*, die Sprache, als das geistige Daseyn des Geistigen, (§. 78.) als sittlich constituirt ist.«⁴

Für Hegel sollen die wesentlichen Funktionen des gemeinsamen Zusammenlebens seit der Moderne durch das reflexive und selbstbewusste Wissen der Einzelnen vermittelt sein; und die staatlichen Institutionen müssen aus diesem Grund von der Kirche getrennt werden. Denn nur eine gottlose Vernunft bzw. eine vernunftlose Frömmigkeit könnte verlangen, dass die Beziehung zu Gott durch die gleichen Kategorien zu denken und herzustellen sei, wie sie treffend zum Begreifen und zur Herstellung der ökonomischen Organisation der gesellschaftlichen Reproduktion Verwendung finden – *et vice versa*: Profitmaximierung und nicht Frömmigkeit ist in der Ökonomie angebracht, in der Beziehung zu Gott ist es umgekehrt. (Wer möchte, versuche es einmal andersherum.) Hegel hegt in diesem Zusammenhang einen frommen Wunsch, dessen Frömmigkeit ihm nie ganz zu

⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 164, S. 147. Der vorurteilsüberladenen Sicht auf Hegel genügt es zu wissen, dass Hegel sowohl dem Universalismus wie dem Protestantismus zugeneigt ist, um ihn als Antipluralisten zu diffamieren. So bringt beispielsweise Michael Mack alle Bestimmungen, die etwa Marx und Rotenstreich hierzu liefern, durcheinander und prägt stattdessen eigens den Unbegriff der »Pseudotheologie«. Vgl. MACK, *Idealism and the Jew*, S. 9ff. u. S. 45. Solche Betrachtungen vermögen Klammerbemerkungen, wie die hier von Hegel geäußerte, nicht richtig zu lesen: Bei der Entfaltung der wesentlichen Bestimmungen des »sittlichen Bandes der Ehe« gilt es, über die Kirche *nichts* auszuführen! Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 164, S. 147. Denn nichts liegt Hegel ferner, als die sittliche Substanz konfessionell zu binden. Von China bis Amerika, von der Antike bis in die Moderne hat keine einzige Konfession das alleinige Anrecht auf sie.

Bewusstsein kommt. Hegel wünscht sich, dass eine dies begreifende Vernunft erneuernd in die Kirche Einzug halten werde. Sein Wunsch ist es, dass die Notwendigkeit einer Trennung von Kirche und Staat selbst zu einer wesentlichen Einsicht in den Kirchen reifen möge. Es kam ein wenig anders: Die Säkularisierung ist inzwischen zwar – nicht zuletzt aufgrund eines verlorenen Rückzugsgefechts der Kirchen – selbstverständlich geworden, aber ihre Gründe werden von vielen Kirchenvertretern und Gläubigen immer noch verdrängt oder zurückgewiesen. Dass die bürgerlichen Rechte historisch und systematisch *nicht* in den sogenannten >Werten< der (jüdisch-) christlichen Ethik, sondern im Gegenteil in der Loslösung von dergleichen gründen, wird entgegen Hegels Hoffnung aus der damaligen Zeit dem christlichen Selbstverständnis wohl noch weit länger fremd bleiben. Für Hegel ergibt sich dagegen die Hoffnung, dass gerade durch die *Trennung* von Kirche und Staat die habituelle Kraft der Sitten bewahrt werden kann, ohne dass die Vernünftigkeit des Gemeinwesens durch die Frömmigkeit des bloß abstrakten »Verstandes« gefährdet würde.⁵

In jener Hoffnung kommt gleichwohl auch eine Sorge zum Ausdruck. Hegels Hoffnung, die habituelle Kraft der Sitten bewahren zu können, und der sehnsüchtige Ton, in dem Hegel ausgerechnet noch das Element der Unmittelbarkeit an der griechischen Sittlichkeit lobt (, diese Bestimmung kehrt darum auch in analoger Gestalt in der Familie wieder), treten nur deshalb so deutlich an die Oberfläche, weil ihre Ziele zu Hegels Zeit keine Selbstverständlichkeiten mehr sind. Wären sie es noch, wären sie solcher Reden nicht wert. Die sittlichen Bande sind demgegenüber gefährdet, weil sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft im Wesentlichen zu dem Verhältnis konkurrierender Marktteilnehmer deformieren. Die Sittlichkeit scheint verloren und mit einem Moment der Wehmut denkt Hegel an vorgeblich unmittelbare Gestalten der Sittlichkeit zurück.

Die verbreiteten Konfessionswechsel unter den gebildeten Zeitgenossen Hegels, welche von jenen für sich selbst mit der größeren Überzeugungskraft der fremden Konfession begründet werden, sind bereits ein deutlicher Ausdruck der schwindenden sittlichen Kräfte und Erneuerungsfähigkeiten der bestehenden Konfessionen vor dem Hintergrund der Moderne und ihrer Säkularisierungsbestrebungen.

»Wenn neuerlich manche Protestanten zur katholischen Kirche übergegangen sind, so geschah es, weil sie ihr Innres gehaltlos fanden und nach einem Festen, einem Halt, einer Autorität grif-

⁵ Vgl. HOFFMEISTER, *Philosophische Begriffe*; S. 274. Siehe das ausführlichere Zitat zu Fußnote 45, S. 55.

fen, wenn es auch eben nicht die Festigkeit des Gedankens war, die sie erhielten.«⁶

Dies ist der Hintergrund, vor dem Hegel sich zu der Frage des »Proselystenmachens« verhält.⁷ Sie ist virulent, weil bei vielen deutschen Denkern der Zeit die Religionskritik und die politische Philosophie unscharf ineinandergleiten. Zum Ende des 18. Jahrhunderts bestimmt noch der Begriff der »Vernunftreligion«, wie er in erster Linie durch protestantische Denker geprägt wird, die Diskussionen; zu Beginn des 19. Jahrhunderts dominiert bereits die Begeisterung der Romantiker für den Katholizismus dieses Feld.⁸

Der universalistische Aspekt der bürgerlichen Aufklärung hat in der deutschsprachigen Philosophie bei dem Versuch, eine erneuerte und rationale Religion hervorzubringen, zumeist implizit – bei Zeiten aber auch explizit – zu der Forderung geführt, dass auch alle Menschen dieser Religion angehören müssen. Bei der Weiterentwicklung der Kantischen Aufklärungsphilosophie durch J. F. Fries führt dies dazu, dass nur der getaufte Christ deutscher Staatsbürger sein könne; und bei dem Junghegelianer Bruno Bauer kehrt später derselbe »Fanatismus« von Fries, den Hegel an diesem entlarvt, schließlich mit umgekehrten Vorzeichen wieder.⁹ Marx charakterisiert Bauers Auffassung wie folgt:

»Bauer verlangt also einerseits, daß der Jude das Judentum, überhaupt der Mensch die Religion aufgebe, um *staatsbürgerlich* emanzipiert zu werden. Andererseits gilt ihm konsequenterweise die *politische* Aufhebung der Religion für die Aufhebung der Religion schlechthin. Der Staat, welcher die Religion voraussetzt, ist noch kein wahrer, kein wirklicher Staat.«¹⁰

Demgegenüber stimmen die Auffassungen und Argumente Hegels und Aschers bei diesem Thema in allen wesentlichen Punkten überein. Religionskritik, religiöse Reformierung, Pluralismus, Toleranz und die Trennung von Kirche und Staat bilden bei beiden den Kern eines Konzepts, das die Säkularisierung, die Religionskritik und die Toleranz gleichermaßen anstrebt, ohne sie miteinander zu verwechseln oder sie gegeneinander auszuspielen. Hegel gelingt es durch die passgenaue Integration der oben benannten Bestandteile in seine Philoso-

⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 141, Zusatz, S. 290.

⁷ Vgl. ASCHER, *Eisenmenger der Zweite*, S. 60f., *Germanomanie*, S. 198 u. S. 204.

⁸ Vgl. KANT, *Religionsschrift*, Vorrede, S. 12.

⁹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, S. 10f. Vgl. oben Fußnote 5, S. 15.

¹⁰ MARX, *Zur Judenfrage* [1844], in: MEW 1, S. 350. Vgl. Fußnote 8, S. 111.

phie sogar, eine ebenso deutliche wie fundierte Frontlinie zu allen anderen religiösen, philosophischen und politischen Strömungen des virulenten Zeitgeistes aufzubauen.

Bei einer historisch distanzierten Betrachtung wird deutlich, dass bei den Religionswechseln, von denen Hegel im obigen Zitat explizit spricht, viele Faktoren eine Rolle spielen. Dazu gehören die relative politische Machtlosigkeit des Bürgertums und die tendenzielle Entpolitisierung, die mit der Hinwendung zur Religion und ihrer Uminterpretation im Zuge der politischen Romantik einhergeht.¹¹ Die Aufwertung des Katholizismus steht damit in einen auffälligen Kontrast zu einem anderen Phänomen: den Judentaufen der Zeit. Denn, wie auch Hannah Arendt eindrucksvoll und überzeugend darlegt, bleibt der neu entstehenden und aufstrebenden jüdischen Intelligenz zumeist kein Weg außer der Taufe.

»Im Gegensatz zu den Ausnahmejuden des Reichtums, die notwendigerweise Juden blieben und die politische Repräsentanz der Gemeinenden im 19. Jahrhundert monopolisiert hatten, sind die Ausnahmejuden der Bildung der ersten und zweiten Generation fast alle den Weg der Taufe gegangen. Doch darum hörten sie weder in ihrem eigenen Bewusstsein noch im Urteil der Umwelt auf, Juden zu sein. [...] In der Tat blieb der jüdischen Intelligenz, wenn sie beruflich der traditionellen jüdischen Lebensweise entfliehen wollte, keine andere Wahl.«¹²

Hier gilt es etwa, an Eduard Gans, Ludwig Börne, Heinrich Heine oder Karl Marx zu denken.¹³ Die letzten Endes formal religiös begründeten Sonderbestimmungen, die als solche in der Moderne als Relikt anzusehen sind, bleiben für die Karrieren von Juden ohne Taufe ein unüberwindbares Hindernis. Zudem sanktionieren die Sonderbestimmungen die Transformation des antijudaistischen Ressentiments in das frühantisemitische Vorurteil. Denn die Sonderbestimmungen bestätigen implizit die Ansicht, nach der die Juden als Juden, d. h. als Nichtchristen, für den wichtigen Staatsdienst und ähnlichen Broterwerb moralisch und sittlich zu minderwertig seien. Die materialisti-

¹¹ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 369ff.

¹² ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 163.

¹³ Im Falle von Marx konvertiert die Familie bereits unter dem Vater Heinrich. Jüdische Frauen wie Henriette Herz, Dorothea Schlegel und Rahel Varnhagen sind bei der Entstehung dieser neuen Gestalt der Intellektualität alles andere als unbeteiligt. Aufgrund des generellen Ausschlusses der Frauen aus der Wirtschaft und dem Erwerbsleben haben ihre Taufen allerdings nicht direkt und in dem gleichen Maß ökonomische Ursachen. Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 147.

schen Gründe für die Sonderbestimmungen liegen freilich darin, dass die bestehenden Eliten sich gegen die neue und aufstrebende Konkurrenz durch jene Regelungen schützen wollen.¹⁴ Diese gesellschaftlich-politischen Verhältnisse erzeugen die »komplizierte jüdische Seelenlage«, wie Arendt luzide erklären kann.¹⁵ Sie schafft damit das Missverständnis eines »jüdischen Selbsthasses« aus der Welt.¹⁶

»Das Hauptinventarstück dieser unseligen Selbstanalysen wurde die durch die Mentalität des gesamten assimilierten Judentums spukende Vorstellung von dem >unkomplizierten naiven Nichtjuden<, von dem man sich ebenso unterschied wie von dem >rückständigen Ostjuden<, von dem einen bekanntlich auch Welten trennten.«¹⁷

Wie bereits bei Ascher deutlich wird, bilden Armut und Not sowie der Wunsch nach einer Verbesserung der eigenen Lage seit jeher das allzu verständliche treibende Motiv für das Ablegen der alten Religion und die Aufnahme einer neuen. Dies >Proselytenmachen< birgt dabei immer die Gefahr, dass eine noch vorhandene und noch lebendige sittliche Kraft verloren geht und im Gegenzug und Austausch eine fremde, leb- und lieblose Form der Sittlichkeit erhalten wird. Die habituelle Kraft, das kollektive Erfahrungsgedächtnis, die verwandtschaftlichen Verbindungen über Generationen hinweg, die Traditio-

¹⁴ Dass die Nationalsozialisten ihre im Wesen eliminatorische Judenpolitik 1933 direkt mit einem >Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums< beginnen und damit einen barbarischen Erfolg haben und praktisch keinen Widerstand erhalten, geht auf diese frühantisemitische Konkurrenzkonstellations zurück, an die die Nationalsozialisten in diesem Fall zielsicher anschließen.

¹⁵ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 166.

¹⁶ Wie Arendt deutlich macht, war die Taufe nicht für den >Eintritt in die Gesellschaft<, sondern dafür, nicht zu verhungern, unerlässlich.

»Für die Normalisierung der Juden war diese nur aus der ihnen fremden Geschichte der Aufklärung zu verstehenden Einschätzung als Ausnahmejuden und Ausnahmemenschen außerordentlich verhängnisvoll. Der demoralisierenden Forderung, sich von dem eigenen Volke zu distanzieren, verband sich die nur verlogene zu realisierende Bedingung, anders und besser als alle anderen zu sein. Und da dies, und nicht die Taufe, eigentlich das Entreebillet zur Gesellschaft bildete, kamen die Juden, so gut sie konnten, beiden Forderungen nach. [...]

Heines berühmtes Wort von der Taufe als dem >Entreebillet zur europäischen Kultur< trifft nicht eigentlich die Motive dieser Generation, die gerade die Taufe dafür nicht bedurften. [...] Heines weniger bekanntes Eingeständnis, daß er sich nie hätte taufen lassen, wenn >das Gesetz das Stehlen silberner Löffel erlaubte<, kommt der Wahrheit sehr viel näher.«,

ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 147 u. S. 163.

¹⁷ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 168.

nen und Emotionen gehören zu jenem oben beschriebenen unmittelbaren Aspekt der Sittlichkeit, wie er qua Empfindung lebendig bleibt. Ihn durch die bloße Einsicht oder Entscheidung direkt zu ersetzen, ist nahezu unmöglich. Hegel verlangt deshalb die gesellschaftliche und rechtliche Emanzipation der Juden nach einem Prinzip der Toleranz, welches die Juden als nützliche Mitglieder des Staates und der Gesellschaft ernst nimmt und integrieren will und zugleich, trotz aller philosophischen Kritik am Judentum, eine Möglichkeit für das Bewahren der sittlichen Kraft der jüdischen Religiosität stärken möchte. Denn Hegel weiß aus seinen Einsichten in das Wesen der Sittlichkeit und ihrer Momente, dass von einer oktroyierten Übernahme des christlichen Kultus und von erzwungenen Judentaufen für alle Gesellschaftsteile sowie für die Realität der Sittlichkeit überhaupt weit größerer Schaden denn Nutzen zu erwarten ist. »Samt und anders«, wie es Arendt prägnant ausdrückt, kommt es so, wie es Hegel und die jungen »Rebellen«, die in diesem Punkt mit Hegel ganz eines Sinnes sind, gern verhindert hätten:¹⁸

»Die erzwungene Taufe stellte die jüdische Intelligenz in einen erbitterten Gegensatz zu einem Stand der Dinge, der auf Charakterlosigkeit Prämien setzte und die einfachste Menschenwürde mit dem Hungertode bestrafte. In der ersten Generation wurden die >neuen Exemplare der Menschheit< samt und anders Rebellen.«¹⁹

Wenige Jahre nach dem Erscheinen der *Rechtslehre* verlässt Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* seinen progressiven Standpunkt bereits wieder. Dort heißt es:

»In diesem Sinn [des Erscheinens des objektiven Geistes, D. M.] muß man es fassen, daß der Staat auf Religion gegründet sei. Staaten und Gesetze sind nichts anderes als das Erscheinende der Religion an den Verhältnissen der Wirklichkeit.«²⁰

Offenbar aus Gründen der politischen Opportunität bezieht Hegel in seinen Geschichtsphilosophievorlesungen zugunsten des Protestantismus und des christlichen Staates Stellung. Verglichen mit der *Rechtslehre* fällt die Qualität seiner politischen Analysen und seiner philosophischen Argumentationen dabei erstaunlich schwach aus.

¹⁸ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 164.

¹⁹ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 164.

²⁰ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 497.

Rom und das »Römische Reich«

Für Hegel ist es aus der Perspektive der Vernunft nicht bedauernswert, wenn eine siegreiche Nation in einer Reihe von Kriegen sich gegen andere Nationen durchsetzt, jene diese sogar sich einverleibt, unterjocht oder gar vernichtet, solange sie einem unverzichtbaren Moment der Vernunft dabei Geltung verschafft. Dies gilt paradigmatisch für das *Römische Reich*. Für Hegels Perspektive wird zudem das Moment der Besonderung in den bürgerlichen und republikanischen Elementen des Römischen Reichs bereits in einem erstaunlich hohen Maß entwickelt; und dieses Moment nähert sich dabei mit bemerkenswerter Ähnlichkeit an seine Verwirklichung in der bürgerlichen Gesellschaft an. Hegel schreibt dazu: Im römischen Reich

»vollbringt sich die Unterscheidung zur unendlichen Zerreißung des sittlichen Lebens in die Extreme *persönlichen* privaten Selbstbewußtseyns und *abstrakter Allgemeinheit*. Die Entgegensetzung, ausgegangen von der substantiellen Anschauung einer Aristokratie gegen das Prinzip freyer Persönlichkeit in demokratischer Form, entwickelt sich nach jener Seite zum Aberglauben und zur Behauptung kalter, habsüchtiger Gewalt«. ¹

Die Projektionen der Bestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Kategorie der Besonderheit auf das antike Römische Reich werden hier kenntlich und in diesem Sinn fährt Hegel fort:

»nach jener Seite zum Aberglauben [...], nach dieser zur Verdorbenheit eines Pöbels, und die Auflösung des Ganzen endigt sich in das allgemeine Unglück und den Tod des sittlichen Lebens, worin die Völkerindividualitäten in der Einheit eines Pantheons ersterben, alle Einzelne zu Privatpersonen und zu *Gleichen* mit formellem Rechte, herabsinken, welche hiermit nur eine abstracte ins Ungeheure sich treibende Willkühr zusammenhält.« ²

Als die bürgerliche Gesellschaft sich zu entfalten beginnt und ihre intellektuellen, gesellschaftlichen und ökonomischen Protagonisten die Kategorien des Naturrechts zu ihrer »Rüstkammer« erklären, greifen sie insbesondere in den deutschen Staaten auf das *Römische Recht* zurück. ³ Auf ihren Gebieten gilt in kontinuierlich erneuerter Gestalt das Römische Recht, neben einer Vielzahl zusammenhangsloser Sonderregelungen, bereits seit Jahrhunderten. Der unsägliche

¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 357, S. 280f.

² HEGEL, *Rechtslehre*, § 357, S. 280f.

³ GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 15. Vgl. Fußnote 3, S. 87.

Zustand des Nebeneinanders von Römischem Recht und vielen unstimmen Sonderegesetzen wird von Hegel in seinen unveröffentlichten Arbeiten zur *Verfassung Deutschlands* erbarmungslos angegriffen.⁴ Einige zentrale bürgerliche Prinzipien sowie eine prinzipiell rationale Ausrichtung des Rechts sind für die Deutschen demgegenüber durch das Römische Recht erhalten geblieben. Tatsächlich ist durch die Vermittlung des Kirchenrechts in den deutschen Staaten einiges an antiker Weisheit zu den Protagonisten der Moderne gelangt. In einem modernen bürgerlichen Sinn gilt es den bürgerlichen Vorkämpfern, an die republikanischen und plebiszitären Elemente aus der antiken römischen Gesellschaft und aus dem Römischen Recht anzuschließen. Mit den alten germanischen, mittelalterlichen und feudalen Gesetzen ist in dieser Hinsicht nichts zu erreichen.

»Nach der formellen, nicht philosophischen Methode der Wissenschaften wird zuerst die *Definition*, wenigstens um der äußeren wissenschaftlichen Form wegen, gesucht und verlangt. Der positiven Rechtswissenschaft kann es übrigens auch darum nicht zu thun seyn, da sie vornehmlich darauf geht, anzugeben *was* Rechtens ist, d. h. welches die besondern gesetzlichen Bestimmungen sind, weswegen man zur Warnung sagte: *omnis definitio in iure civili periculosa*. Und in der That, je unzusammenhängender und widersprechender in sich die Bestimmungen eines Rechtes sind, desto weniger sind Definitionen in demselben möglich, denn diese sollen vielmehr allgemeine Bestimmungen enthalten, diese aber machen unmittelbar das Widersprechende, hier das Unrechtliche, in seiner Blöße sichtbar. So z. B. wäre für das römische Recht keine Definition vom *Menschen* möglich, denn der Slave ließe sich darunter nicht subsumiren, in seinem Stand ist jener Begriff vielmehr verletzt; ebenso periculös würde die Definition von Eigenthum und Eigenthümer für viele Verhältnisse erscheinen.«⁵

Neben den Gemeinsamkeiten wird hier auch der entscheidende Unterschied deutlich. Die Prinzipien der Menschheit und der allgemei-

⁴ Siehe hier das folgende Unterkapitel 3.2 *Ein Versuch der rationalen Interpretation des Volksgeistes durch Avineri*, ab S. 117.

⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 2, Anm., S. 23f. Die Übersetzung des lateinischen Ausspruchs lautet:

»Jede Definition im Zivilrecht ist gefährlich.«,

Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, Stellenkommentar, S. 355. Dass die positiven Rechtswissenschaften

»sich an die bloße Form halten und stets vom Formalismus bedroht sind«, erkennt Hegel nach Schnädelbach bereits in den *Wissenschaftlichen Behandlungsarten*. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 58 u. 58f.

nen Vernunft bilden zusammen mit der Aufrechterhaltung des Lebens und der Freiheit des Einzelnen den emphatischen Gehalt des *kategorischen Imperativs* seit Kant.⁶ An dieser Stelle offenbart Hegel, dass er den kategorischen Imperativ in diesem Sinn als grundlegende Kategorie der Menschheit für die *Rechtslehre* bewahrt. Dies moderne Verständnis des Menschen, der Menschheit und der Freiheit, das sich nur mit der Verachtung der Sklavenwirtschaft verträgt, macht hier den wesentlichen Unterschied zum antiken Rom aus, dem es dafür an Verständnis noch fehlt.

Das antike Rom wird bewegt von einem erstaunlichen Ausmaß an Veränderungen. Verglichen mit früheren und späteren Gesellschaften ist es ausgesprochen mobil und flexibel und durch eine relative Durchlässigkeit seiner sozialen Klassen gekennzeichnet. Emporkömmlinge, sozialer Aufstieg und Machtgewinn neuer sozialer Klassen bzw. von einigen Einzelpersonen, die den neuen Klassen entstammen, sind im Römischen Reich häufiger zu beobachten als in anderen vormodernen Gesellschaften. In der Sittlichkeit des Römischen Reichs, wie Hegel sie versteht, findet dies seinen Ausdruck. Die miteinander konkurrierenden, aufstrebenden, einander bedrängenden und bekämpfenden sozialen Klassen bedienen sich bei ihren Auseinandersetzungen insbesondere auch der Politik und des Rechts als ihren Mitteln. Allerdings erlangen das Recht und das Gesetz zur Gestaltung und Regulierung der gesellschaftlichen Antagonismen und Diffusionen auf diesem Weg nie den Rang der dominierenden Instanz. Letzten Endes überwiegt das Moment der »kalten Abstraktion der Herrschaft und Gewalt« und gemäß diesem wird die Befriedigung des Verlangens nach ökonomischem Erfolg und sozialem Aufstieg beinahe ausschließlich durch kontinuierliche sowie neue militärische Eroberungen gesichert.⁷ Avineri bringt es auf den Punkt:

»Rom steht für die rein willkürliche, äußere Macht«.⁸

Obgleich diese Zustände den Ansprüchen der Vernunft und der Humanität nur sehr beschränkt genügen, gelingt die Reproduktion der römischen Gesellschaft auf diese Weise über Jahrhunderte hinweg. Als Jahrhunderte später gegenüber den statischen Adelsgesell-

⁶ Vgl. Fußnote 15, S. 48.

⁷ »Das römische Prinzip stellt sich dadurch als die kalte Abstraktion der Herrschaft und Gewalt heraus, als die reine Selbstsucht des Willens gegen andere, welche keine sittliche Erfüllung in sich hat, sondern nur durch die partikulären Interessen Inhalt gewinnt.«,

HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 374. Siehe hier auch im Haupttext Fußnote 5, S. 125 und AVINERI, *Moderner Staat*, S. 268.

⁸ Ebd. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 268.

schaften in Europa die dynamischen Gesellschaften der Moderne auf den Weg gebracht werden, werden die Kategorien der Politik und des Rechts der antiken römischen Gesellschaft vor dem nun weitgehend geänderten Hintergrund erneut interessant. Zwei Antagonismen, die als Prinzipien für die Realität der modernen bürgerlichen Gesellschaften und ihres Selbstverständnisses bedeutend sind und die die gesellschaftliche Dynamik im Gang halten, stechen dabei hervor: der Antagonismus der Gesellschaftsglieder gegeneinander sowie ihr Antagonismus gegenüber dem Staat, seinen Repräsentanten und Institutionen. Letzteres gehört zu den Prinzipien, an die in der Moderne ausdrücklich angeknüpft wird: Der Anspruch nach dem Schutz des Bürgers gegen die prinzipiell drohende Übermacht des Staates führt in der Moderne zu der maßgeblichen Ansicht von der notwendigen Teilung der Gewalten.⁹ Der politische Liberalismus widmet sich in der Neuzeit seit seinem Aufkommen aus guten Gründen verstärkt diesem Aspekt.

Der Sittlichkeit gelingt ihr Zweck, die sittlichen Verhältnisse zu regulieren und am Leben zu erhalten, wenn sie über lange Zeit und viele Veränderungen hinweg in der Lage ist, die Interessen der Einzelnen, der gesellschaftlichen Gruppen und des Staates, die zueinander zum Teil erheblich widerstreitend sein können, miteinander zu vermitteln und auszugleichen. Die gesellschaftlichen Gruppen können nach sozialen Schichten, Gewerbebezügen, Alter, Geschlecht u. Ä.

⁹ Hegel unterschätzt die zu seiner Zeit noch unbewiesene Kraft und Stabilität moderner Demokratien und kritisiert mit konservativem Unterton deren Prinzip der Gewaltenteilung mit dem Argument, dass durch sie das Moment der Einheit der Staatsmomente vernachlässigt werde. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 272f., samt Anm. u. Zusätzen, S. 224ff. Wichtig ist jedoch, dass Hegel gegen den prinzipiellen Grund für die Forderung nach der Trennung der Gewalten nichts einzuwenden hat: Die Funktion, die besonderen Interessen der einzelnen Staatsglieder *gegen* die Administration des Staates zu verteidigen und durchzusetzen, schreibt Hegel in seiner Rechtsphilosophie nicht der rechtlichen Teilung der Gewalten, sondern den gesellschaftlich und ökonomisch konstituierten *Korporationen* zu. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 230ff., S. 189ff. Für differenzierende Details siehe weiter HOFFMEISTER, *Philosophische Begriffe*, S. 269f.

Die staatstheoretischen Überlegungen Platons und ihre Kritik durch Aristoteles sowie deren Aufnahme durch Cicero bilden durch das Unterscheidende ihrer frühen staatstheoretischen Kategorien die antiken Vorformen für den späteren modernen Gedanken der Gewaltenteilung. Dieser wird dann insbesondere von Locke, Montesquieu und der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung ausformuliert. Vgl. dazu ebenfalls HOFFMEISTER, *Philosophische Begriffe*, S. 269f.

differieren oder kongruieren. Selbst in Hinsicht auf den Staat fallen die Interessen der Regierung und der Verwaltung miteinander sowie mit denen des jeweiligen Personals dieser Institutionen nicht schlicht ineinander.¹⁰ In der antiken römischen Sittlichkeit und in ihrem Moment des Rechts finden die Konflikte dieser Art zu ihrem Ausdruck, noch bevor sie zum Charakteristikum der bürgerlichen Moderne werden. In der Moderne werden seit den Begriffen des Egoismus bei John Locke und Adam Smith die konkurrierenden Interessen und ihr Ausgleich sogar als etwas Positives aufgefasst – dazwischen steht die Herrschaft des Christentums.¹¹

Historisch präzises Denken muss sich an dieser Stelle bewusst bleiben, dass zwischen dem antiken Rom und der Moderne mehr Homologien denn Analogien festzustellen sind und dass sie deshalb miteinander nicht kurzzuschließen sind. Diese Betrachtungen helfen indes, die Bedeutung des Römischen Rechts und der Antike überhaupt für die Renaissance, den Humanismus, die Aufklärung sowie die weiteren Protagonisten der Moderne auch durch materialistische Momente erklärbar zu machen. Sie verdeutlichen das Berechtigte an Hegels Projektionen der Bestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft auf das antike Rom; sie bekräftigen mit dem Blick auf Hegels Vorstellungen vom germanischen Reich und der Herrschaft des Christentums allerdings auch den Eindruck, dass in deren Dunkelheit schwer Licht zu tragen ist: Entgegen Hegels Behauptung enthält die Zeit, die das germanische Reich und die Herrschaft des Christentums umfassen soll, in Rücksicht auf die bürgerlichen Freiheiten keine Fortschritte, sondern bloß Rückschrittliches. Das Gottesgnadentum der Regierungsgewalt sowie die Verflechtung von Kirche und Staat, von Herrschaft und Christentum im Allgemeinen und von Religion und weltlicher Macht im Speziellen gehören seit der Aufklärung und mit ihr seit den ersten frühen Gestalten der Ideologiekritik zu jenem Inventar ideologischer Herrschaftsapologie, gegen die die Moderne sich konstituiert. Aus der Perspektive der Aufklärung wird mit dem Gottesgna-

¹⁰ Um ein zeitgemäßes Beispiel zu geben: In der BRD konkurrieren etwa das Kultusministerium und das Innenministerium als Institutionen prinzipiell um die ihnen zugebilligten Haushaltsmittel. Diese Konkurrenz geschieht vermittelt durch diejenigen Menschen, die als Politiker *oder* Verwaltungsmitarbeiter in diesen jeweiligen Institutionen ihre Karrieren voranbringen wollen. Die Konkurrenz dieser Menschen zueinander fächert sich nach vielen verschiedenen weiteren Aspekten auf. Sie ist nicht schlicht identisch mit der Konkurrenz der Institutionen zueinander.

¹¹ Vgl. SMITH, *Wealth of Nations*, S. 349. Vgl. die Fußnote 25, S. 91. Vgl. HOFFMEISTER, *Philosophische Begriffe*, S. 182.

dentum die Frömmigkeit zu einem Fundament der weltlichen Herrschaft und, soweit es an diese gebunden bleibt, sei es der Vernunft fern.¹² Die christliche Abwehr des Judentums und der jüdischen Vorstellungen von den Gesetzen und ihrer Bedeutung gehört seit Paulus und seither für das Mittelalter und die frühe Neuzeit zu den trennenden Elementen zwischen dem Christentum und dem Judentum. Die für jenen Zeitraum durch das Christentum erreichte ideologische Harmonisierung der gesellschaftlichen Antagonismen, sozialen Unterschiede und Machtgegensätze kann sich auch darauf stützen. Zwar kommt es in Hinsicht auf die Reichsstände, die Hansestädte und die freien Reichsstädte vielfach zu gesetzlichen Regelungen und das Gesetz hat in diesen Fällen real längst die Funktion, die gesellschaftlichen Gegensätze auszugleichen und bereits die frühbürgerlichen Positionen zu festigen, doch ideologisch wird die von Menschen gemachte und geschichtlich erreichte vermittelnde Funktion der Gesetze abgewehrt. Die »statische Privilegienordnung«, das starre Zunftwesen, die personale Herrschaft und deren Moment der Willkür prägen demgegenüber weiterhin die suggerierte und wahrgenommene gesellschaftliche Realität.¹³ All dies wird von Hegel, der ganz in diesem frühen Sinn Ideologiekritik betreibt und an der Vollendung der Aufklärung mitwirkt, entschieden kritisiert. Er fügt der entstehenden Ideologiekritik das Moment hinzu, dass die bürgerliche Gesellschaft als eine Sphäre der Differenz notwendig ist und stellt sie den vorgetäuschten Harmonisierungen und Differenzlosigkeiten eines christlichen Politikverständnisses entgegen, wie es zu Hegels Zeit erneut sich anschickt, hinter die Aufklärung zurückzufallen.¹⁴

Neben dem Rationalen der Projektion der Bestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft auf das Römische Reich enthält selbst noch das historisch Unpräzise an dieser Projektion die philosophische Wahrheit, dass das Römische Reich und die bürgerliche Gesellschaft als Sphä-

¹² Dies gilt nur aus der Perspektive des Vernunftrechts der modernen Naturrechtslehren. Der Sache nach hat es der Rationalisierungen der Scholastik, die jederzeit bemüht ist, Gott, Religion, Herrschaft, Vernunft und Gesetz zusammenzubringen, erst als einer Voraussetzung bedurft, bevor die Aufklärung durch das Vernunftrecht den Vernunftbegriff, der zuvor auf diesem Weg entstanden ist, an die erste Stelle setzt. Vgl. dazu auch STÄDTLER, *Die Freiheit der Reflexion – Zum Zusammenhang von theoretischer und praktischer Philosophie bei Hegel, Thomas von Aquin und Aristoteles*, Berlin 2003.

¹³ GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 15. Vgl. ebenfalls Fußnote 3, S. 87.

¹⁴ Dies wird an allen Stellen, an denen Hegel v. Haller, Savigny oder andere Vertreter der Restauration kritisiert, ebenso deutlich wie an denen, an denen er sich gegen Fries und die Völkischen wendet.

ren bloßer noch unvermittelter Differenzen in einem weiteren Schritt aufgehoben werden müssen.¹⁵ Welchen Beitrag das Christentum, die christliche Herrschaft und das germanische Reich zu diesem Zweck leisten können, bleibt weiterhin fraglich.

¹⁵ Dass Hegel wenig würdigt, dass unter den historischen Modellen das antike Rom seinen eigenen kategorialen Ansprüchen im größten Umfang genügt, und er stattdessen am Cliché vom dekadenten Rom mitwirkt und das antike Griechenland demgegenüber gerade ob seiner Unmittelbarkeit lobt, hilft hier dem Licht der Vernunft auch nicht unbedingt zu hellerem Schein.

Das Christentum und der »germanische Volksgeist«

Die Philosophie der Deutschen Aufklärung hat es im Einklang mit ihren verwandten Nachfolgern, wie der Kritischen Philosophie, dem Deutschen Idealismus oder der Romantik, nie zu der Distanz gegenüber dem Christentum oder der Religion überhaupt gebracht wie ihre Wegbereiter in England und Frankreich.¹ Das moderne bürgerliche Denken, das sich in England und in Frankreich als frühe Aufklärungsphilosophie zu artikulieren beginnt, bildet sich in England – vor allem aber in Frankreich in teils deutlicher teils sogar radikaler Gegnerschaft gegen das Christentum heraus, da das Christentum zu den Fundamenten der alten aristokratischen Herrschaftsordnung gehört, welche von dem neuen Denken und der neuen aufstrebenden Klasse angegriffen wird.² Die deutsche Philosophie tendiert demgegenüber zu einer modernisierten rationalen Religion – paradigmatisch zu der Vernunftreligion Kants.³ (Das Projekt einer Vernunftreligion nimmt

¹ Etwas verkürzend, wie es in Resümees von kurzen Artikeln freilich schwer zu vermeiden ist, fasst Hentges in ihrem Beitrag zum *Janusgesicht der Aufklärung* dazu zusammen:

»Worin besteht der Konsens zwischen Kant, Fichte und Hegel? [...] Der christlichen Religion gebührt gegenüber der jüdischen Religion – so die von Kant, Fichte und Hegel vertretene Position – eindeutig der Vorzug.«,

HENTGES, *Janusgesicht*, S. 26. Vgl. ebenfalls HENTGES, *Schattenseiten*, S. 19–37 sowie die weiteren Details in der gesamten Untersuchung. Hegel selbst führt zu der Opposition der Aufklärung gegen die Kirche aus:

»Diese so auf das gegenwärtige Bewußtsein gegründeten allgemeinen Bestimmungen [zum allgemeinen Zweck des Staates, D. M.], die Gesetze der Natur und den Inhalt dessen, was recht und gut ist, hat man *Vernunft* genannt. *Aufklärung* hieß man das Gelten dieser Gesetze. Von Frankreich kam sie nach Deutschland herüber, und eine neue Welt von Vorstellungen ging darin auf. [...] In Deutschland war die Aufklärung auf seiten der Theologie; in Frankreich nahm sie sogleich eine Richtung gegen die Kirche.«,

HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 523 u. 526. In einer allzu präzisen Weise trifft diese Selbsteinschätzung Hegels allerdings nicht zu. Dies liegt daran, dass Hegel an dieser Stelle in interessierter Weise bemüht ist, den Konflikt zwischen der Aufklärung und der preußischen Staatsmacht so gering wie möglich erscheinen zu lassen. Hegel, der kein Feind der Aufklärung ist, betreibt ihre Camouflage hier vermutlich in der Absicht, ihr einen Dienst zu erweisen.

² Vgl. dazu Łukasz MAZUR, *Vom Priesterbetrug zur Organisationsfrage – Zur Funktion des historischen Modells in Kants Religionsschrift*, in: STÄDTLER, *Ethisches Gemeinwesen*, S. 221–232. Vgl. speziell die Ausführungen zu d'Holbach ab S. 224.

³ Vgl. dazu speziell RÜLLMANN, *Knigge*, S. 159ff. Vgl. GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 29–32 u. 466–493.

Saul Ascher auf seine Weise noch ernster, indem er die neu zu schaffende Vernunftreligion in einem weitergehenden Sinn zu ihren historischen Voraussetzungen, d. h. zu den in den »Offenbarungen verhüllten Wahrheiten«, in Beziehung setzt.⁴ Ähnlich wie beim späteren Hegel und anders als bei den meisten seiner Zeitgenossen bleibt Aschers Konzept im Politischen dabei strikt säkular.)

Die Vorstellung, dass das Christentum mit der Rationalität und der Vernunft vereinbar sei, kehrt auch bei Hegel wieder – allerdings in einer höchst eigentümlichen Weise. Zum einen sieht Hegel mit einer recht obskuren Überzeugung den modernen Staat, insbesondere in seiner säkularen, laizistischen und bürgerlichen Bestimmtheit, und das macht die Eigenwilligkeit aus, nicht in Opposition gegen das Christentum, sondern er sieht den säkularen Staat als Erfüllung des Christentums an. Zum anderen gehen Hegels Ineinssetzungen der unendlichen Vernunft mit dem »Göttlichen« so weit, dass sich daraus sehr weitreichende Konsequenzen ergeben.⁵ So spricht Hegel vor dem Hintergrund seiner Liberalismuskritik und seiner damit einhergehenden Analysen etwa von den »zerstörenden Konsequenzen«, die dem »an und für sich seyenden Göttlichen und dessen absoluter Autorität und Majestät« drohen, wenn er der Sache nach moniert, dass die fundamentalen rechtsphilosophischen Grundprinzipien noch nicht durch die Begriffe der gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Institutionen des Staates, sondern nur erst durch die Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft und des abstrakten Rechts gedacht werden.⁶ Um seine Kritik zu formulieren, dass in der Realität ebenso wie in der Philosophie zu Hegels Zeit das Aufheben der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat und die Säkularisierung noch unvollkommen sind, bedient Hegel sich dieser metaphysischen und theologischen Ausdrucksweise, obwohl seine Kritik der Sache nach kein Gran originär religiösen Inhalt enthält und im Gegenteil dergleichen nicht einmal übrig lässt. In Hinsicht auf die staatlichen Institutionen sowie deren politische Diskussion sieht Hegel keinen Raum für religiös gefärbte Argumente und er verweist solche Argumente somit in den Bereich des Privaten oder einen ähnlichen, der jenseits der Politik anzusiedeln ist. Hegel positioniert sich in diesem Aspekt somit analog

⁴ Vgl. ASCHER, *Eisenmenger der Zweite*, S. 70. Vgl. auch Aschers gesamten Beitrag sowie seine Arbeit *Leviathan*.

⁵ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Anm., S. 202.

⁶ Vgl. ebenfalls HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Anm., S. 202. Vgl. oben die Seiten 84f. (ab Fußnote 17).

zu der modernen Trennung des Öffentlichen und des Privaten.⁷ Diese Zwiespältigkeit zwischen der religiösen Aura, die Hegels Philosophie in erster Linie aufgrund ihrer Sprache immer noch versprüht, und den radikal säkularen Inhalten ist seit den Junghegelianern schroff auseinandergebrochen.⁸

In der Tat trifft Hegel zwei Aspekte, die historisch zum ersten Mal und eigentümlich mit dem Christentum auftreten. Dies ist erstens das Entstehen eines Begriffs der Menschheit dadurch, dass Gott als der Gott aller Menschen angesehen wird, und der damit einhergehende Ausbau des Apostelwesens zur allgemeinen Heidenbekehrung, zur christlichen Mission.⁹ Zweitens beginnt mit der Betonung der Innerlichkeit, der subjektiven Moralität und des individuellen Gewissens ein Moment subjektiver Freiheit. Beides rechtfertigt jedoch kaum die Siebenmeilenstiefel, mit denen Hegel über die Historie hinwegmarschiert – mit dem höchst fragwürdigen Resultat, dass er Vorstellungen, die einander wesentlich entgegengesetzt sind, miteinander identifiziert. Dies gilt speziell für das Christentum, das germanische Reich und die Französische Revolution, die, entgegen Hegels abstruser Behauptung, in Wahrheit sehr verschiedenen Bestimmungen und Prinzipien folgen. Bei genauer Betrachtung wird dies schon aus den Passagen deutlich, in denen Hegel ausdrücklich die entscheidenden historischen Unterschiede verwischt. So meint Hegel etwa:

⁷ Vgl. ebd. Dort ergibt sich das Resultat, dass der allgemeine Wille als an und für sich vernünftiger nicht aus der »göttlichen Autorität« abzuleiten sei. Vgl. die Fußnoten 17, S. 84, 31, S. 85, 29, S. 92 u. 47, S. 95.

⁸ Dies gilt etwa für die beiden Junghegelianer Bruno Bauer und Karl Marx, die zu der radikal atheistischen Fraktion gehören. Marx kritisiert Bauer überdem für dessen Gestalt seiner radikal säkularen und atheistischen Auffassung, nach der der Staat überhaupt auf keiner Religion beruhen dürfe, weil Marx bei Bauer die Kritik am Staat vermisst. Vgl. oben die Fußnote 10, S. 103.

⁹ Ein Aspekt, der im geschichtlichen Verlauf in erster Linie als Kolonisation mehr berichtigt denn berühmt wurde.

Zu dem zeitnahen Verständnis des Begriffs der Menschheit und seiner Beziehung zum Christentum vgl. den Eintrag in dem Wörterbuch der Gebrüder Grimm:

»MENSCHHEIT, f. art und gesamtheit der menschen, ahd. mannischeit, men-nischeit, mhd. menscheit.

1) art, eigenschaft, wesen eines menschen: humanitas, menisheit DIEF. 281^b; menscheit, humanitas. voc. inc. theut. n 6^a; menscheit, humanitas, mortalitas, natura et conditio humana. STIELER 1241.

a) von Christus nach seiner éinen natur (vgl. dazu mensch 6): der ist vom himel herab komen und hat die menscheit an sich genommen. KEISERSBERG seelenpar. 37^b; also haben sie auch das im andern psalm von seiner gottheit ausgelegt, .. so doch das nach der menscheit gesagt ist. LUTHER 1, 98^a«.

Wörterbuch der Gebrüder Grimm. Vgl. <http://www.woerterbuchnetz.de>.

»Wenn der Platonische Staat die Besonderheit ausschließen wollte, so ist damit nicht zu helfen, denn solche Hilfe würde dem unendlichen Rechte der Idee widersprechen, die Besonderheit frei zu lassen. In der christlichen Religion ist vornehmlich das Recht der Subjektivität aufgegangen, wie die Unendlichkeit des Fürsichseins, und hierbei muß die Ganzheit zugleich die Stärke erhalten, die Besonderheit in die Harmonie der sittlichen Einheit zu setzen.«¹⁰

Wer die Nahrung des Verstandes, nämlich das Rationale, zu genießen versteht, wird aus Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, die dieser in dem gleichnamigen Abschnitt seiner *Rechtslehre* entfaltet, das Gegenteil dieser von Gans überlieferten Passage gelernt haben. Erst durch die Einrichtungen der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Begriffe der Rechtsperson, des Rechts, des Eigentums, der Familie usf., welche historisch durch die Revolutionierungen wirklich werden, die die bürgerlichen Klassen gegen jene feudalen Ordnungen durchsetzen, die im Christentum zuvor ihre feste Stütze finden, gelangt die Besonderheit zu ihrem Recht und ihrer Entfaltung. Hegels Einsicht, dass das

»Prinzip der *selbstständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjectiven Freyheit,«¹¹

geschichtlich ebenso wie ihre »philosophische Reflexion« später ist als die griechische Welt, bleibt vor diesem Hintergrund problematisch.¹² Hegel schreibt ausführlich:

»Das Prinzip der *selbstständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjectiven Freyheit, das innerlich in der *christlichen* Religion und äußerlich daher mit der abstracten Allgemeinheit verknüpft in der *römischen* Welt aufgegangen ist, kommt in jener substantiellen Form [der griechischen Sittlichkeit, D. M.] des wirklichen Geistes nicht zu seinem Rechte. Diß Prinzip, ist geschichtlich später als die griechische Welt, und ebenso ist die philosophische Reflexion, die bis zu dieser Tiefe hinabsteigt, später als die substantielle Idee der griechischen Philosophie.«¹³

¹⁰ HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Zusatz, S. 343.

¹¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161. Vgl. die folgende Fußnote 13, S. 112.

¹² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161f. Vgl. die folgende Fußnote 13, S. 112.

¹³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161f. Das Zitat schließt direkt an jenes an, welches oben in der Fußnote 2, S. 81 steht.

Dies wäre ein gelungenes Fazit, würde sich darin nicht die benannte Problematik wiederholen. Denn damit, dass dies »Prinzip [...] geschichtlich später« ist als die griechische Welt, meint Hegel dennoch und im Gegensatz zu seinen Erkenntnissen über die bürgerliche Gesellschaft, dass es noch in der Antike durch Elemente des Christentums und des Römischen Reichs aufgehe.¹⁴

Dabei zeigt Hegel selbst am deutlichsten, dass eben dies

»Prinzip der *selbstständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjectiven Freyheit,«¹⁵

an die recht junge bürgerliche Gesellschaft gebunden bleibt. Denn hierzu sind ihre eigentümlichen Freiheitspotenziale, die aus ihrer ökonomischen Organisation und Reproduktion herrühren, sowie ihre Rechtsformen und -institutionen der Person, des Eigentums und des Vertrages erfordert. Als dieses Prinzip »der Persönlichkeit« entsteht es *aus* dem Christentum als Umkehrung, Abkehr, Umdeutung, Bekämpfung, Eindämmung, Zurückdrängung, Beschränkung, Revolutionierung und Entthronung.¹⁶ Die »selbstständige Persönlichkeit« ist in dieser Wiese so sehr bzw. so wenig das Prinzip des Christentums, wie das Nasse das Prinzip des Trockenen ist:¹⁷ Nur weil das Trockene durch Trocknen *aus* dem Nassen entstehen kann, ist das Nasse nicht dessen Prinzip. >In der Nacht sind alle Kühe schwarz<, müsste Hegel sich hier selbst kritisieren.¹⁸ Die Kritik begegnet sich auf hohem Niveau, wenn Micha Brumlik Michael Theunissen hinsichtlich dieses Aspekts wie folgt kritisiert:

Der »kritisch gegen Hegel gewendete Blick wird in dem Augenblick blind, in dem Hegels Versuch, freiheitliche, neuzeitliche Subjektivität als Inhalt des Christentums zu denken, als gelungen akzeptiert und etwa beglaubigt wird, daß christlicher Glaube

¹⁴ Ebd. HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161f.

¹⁵ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161.

¹⁶ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161.

¹⁷ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161.

¹⁸ »Irgend ein Daseyn, wie es im *Absoluten* ist, betrachtet, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sey zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas, im Absoluten, dem A=A, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sey alles Eins. Diß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheiden und erfüllen oder Erfüllung suchenden und fo[r]dernden Erkenntniß entgegenzusetzen, – oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß.«,

HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* [1807], (Kurz: *Phänomenologie*), in: Wolfgang BONSIEPEN u. Reinhard HEEDE (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980, Vorrede, S. 17.

>die dialektische Erscheinung der Wahrheit Gottes unter der Form der Ichheit< sei.«¹⁹

Brumlik schließt kritisch an:

»Im Umkehrschluß gälte dann, daß alle anderen Religionen dieses Telos nicht erreicht hätten.«²⁰

Die originäre Lehre des Jesus von Nazareth, die urchristliche Lebensweise, die frühe christliche Staatskirche, der Katholizismus, der Protestantismus und die modernen säkularen, bürgerlich-demokratischen Kirchen liefern jeweils sehr verschiedene Begriffe, die allein schon deren *eines* christliches Prinzip fraglich machen. Persönliche Herrschaft und die durch die Geburt festgelegte Privilegienordnung sowie ebensolche Sondergesetze, die insbesondere seit dem hohen Mittelalter auch gegen die Juden erlassen werden, bestimmen die Epoche der Herrschaft des Christentums. Sie musste beendet werden, nicht sich erfüllen, damit die Freiheit der Person die Gelegenheit erhält, sich zu entfalten.

Die Bestimmung der personalen Herrschaft, die noch nicht die rechtlich-institutionell vermittelte unpersönliche Herrschaft der Moderne ist, teilt die Epoche christlicher Herrschaft hingegen als Charakteristikum mit dem, was germanischer Volksgeist ursprünglich ist:²¹ die »germanische« bzw. die »deutsche Freiheit«. ²² Nicht ohne Spott, sondern bei genauem Hinsehen voller Häme, spricht Hegel in seinen Fragmenten zur *Verfassung Deutschlands* von dieser »deutschen Freiheit«. ²³ Diese ist für ihn mit schuld daran, dass die erfüllte Freiheit als institutionelle Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit im Staat, welche für ihn seit der Moderne realisierbar ist, für Deutschland verstellt bleibt. Aus »deutscher Freiheit« haben die Deutschen sich für die rückständige personale Herrschaft entschieden und sie haben den Staat und seine Institutionen dazu verkommen

¹⁹ BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 244. Brumlik bezieht sich auf: THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, S. 143, 368 u. 369. Er zitiert an dieser Stelle: BARTH, *Die Christologie Emanuel Hirschs*, S. 632. Vgl. oben die Fußnote 28, S. 51.

²⁰ Ebd. BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 244. Vgl. oben die Fußnote 28, S. 51.

²¹ Die Einsicht in den wesentlichen Unterschied zwischen der personalen und der modernen unpersönlichen Herrschaft durchzieht sämtliche politische Arbeiten Moises Postones, die hierzu jeweils mit Gewinn zurate zu ziehen sind.

²² Vgl. HEGEL, *Verfassungsschrift*, Vorarbeiten und Entwürfe (1799–1801), S. 7f. Siehe die nachfolgenden Zitate zu den folgenden Fußnoten 25 u. 26, S. 113f.

²³ Vgl. ebd.

lassen, dass der Staat und seine Institutionen wie ein partikulares Eigentum aufgefasst und behandelt werden. Diese Verhältnisse seien nicht einmal »gesetzwidrig«, sondern schlichte »gesetzlose[] Willkühr«;²⁴

»Es ist die Sage von der deutschen Freiheit auf uns gekommen, von der Zeit, wie wohl wenige Länder eine hatten, da in Deutschland der Einzelne ungebeugt von einem Allgemeinen, ohne Unterwürfigkeit unter einen Staat für sich stand, und seine Ehre und sein Schicksal auf ihm selbst beruhend hatte; in seinem eignen Sinn und Charakter seine Kraft an der Welt zerschlug, oder sie sich zu seinem Genuß ausbildete – da es noch keinen Staat gab da der Einzelne durch Charakter und Sitte, und Religion zum Ganzen gehörte, aber in seiner Betriebsamkeit und That, vom Ganzen nicht beschränkt wurde, sondern ohne Furcht, und ohne Zweifel an sich, durch seinen Sinn sich begränzte; wohl hieß dieser Zustand, worinn nicht Geseze sondern Sitten, eine Menge zu einem Volk verbanden, gleiches Interesse, nicht ein allgemeiner Befehl das Volk als Staat darstellten, die deutsche Freiheit.«²⁵

In späteren Überarbeitungen dessen heißt es dazu weiter:

»Die Organisation dieses Körpers, welcher die deutsche Staatsverfassung heißt, hatte sich in einem ganz anderen Leben gebildet, als nachher und itzt in ihm wohnte; die Gerechtigkeit und Gewalt, die Weisheit und die Tapferkeit verflossener Zeiten, die Ehre und das Blut, das Wohlseyn und die Noth längst verwester Geschlechter und mit ihnen untergegangener Sitten und Verhältnisse, ist in den Formen dieses Körpers ausgedrückt; der Verlauff der Zeit aber und der in ihr sich entwickelnden Bildung hat das Schicksal jener Zeit, und das Leben der itzigen von einander abgeschnitten. [...]

Diese Form des deutschen Staatsrechts ist tief in dem gegründet, wodurch die Deutschen sich am berühmtesten gemacht haben, nemlich in ihrem Trieb zu Freyheit; dieser Trieb ist es, der die Deutschen, nachdem alle andre europäischen Völker sich der Herrschaft eines gemeinsamen Staates unterworfen haben, nicht zu einem gemeinschaftlicher Staatsgewalt sich unterwerfenden Volke werden ließ. Die Hartnäckigkeit des deutschen Charakters hat sich nicht bis dahin überwinden lassen, daß die Einzelnen Theile ihre Besonderheiten der Gesellschaft aufgeopfert, sich alle in ein Allgemeines vereinigt, und die Freyheit in gemeinschafttli-

²⁴ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Verfassungsschrift*, S. 7f. Vgl. die folgende Fußnoten 26, S. 113f.

²⁵ HEGEL, *Verfassungsschrift*, S. 7f.

cher freyer Unterwürfigkeit unter eine oberste Staatsgewalt gefunden hätten.

Das ganz eigenthümliche Princip des deutschen Staatsrechts steht in unzertrenntem Zusammenhang mit dem Zustande Europa's, in welchem die Nationen nicht mittelbar durch Gesetze sondern unmittelbar an der obersten Gewalt Theil nahmen. Die oberste Staatsmacht war unter den Europäischen Völkern eine allgemeine Gewalt, an der jedem eine Art von freyem und persönlichem Antheil zukam. Diesen freyen persönlichen von Willkühr abhängigen Antheil haben die Deutschen nicht in den freyen, von Willkühr unabhängigen Antheil verwandeln wollen, der in der Allgemeinheit und Kraft von Gesetzen besteht, sondern sie haben sich ihren spätesten Zustand ganz auf der Grundlage jenes Zustandes der nicht gesetzwidrigen, aber gesetzlosen Willkühr erbaut.«²⁶

Hegel verspottet die »Sage von der deutschen Freiheit« aus einer fernen Zeit, »wie wohl wenige Länder eine hatten«, vielleicht nur sechs Jahre nach dem Erscheinen der frühantisemitischen und nationalistischen *Revolutionsschrift* von Fichte aber auch schon zu einer Zeit, zu der die politisch-romantischen, frühantisemitischen, völkischen und nationalistischen Bewegungen noch im Entstehen sind.²⁷ Die »Hartnäckigkeit des deutschen Charakters«, ihres »Nationalcharakter[s]«, habe die Deutschen statt zur konstitutionell-gesetzlichen Einschränkung der Herrschaft oder gar zur Befreiung von der Herrschaft überhaupt, zu der Bejahung der Herrschaft in ihrer unmittelbar persönlichen und uneingeschränkt willkürlichen Gestalt geführt.²⁸

²⁶ HEGEL, *Verfassungsschrift*, Jenaer Entwürfe, S. 58f. u. Fragmente einer Reinschrift (1802/03), S. 165.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. ebd. HEGEL, *Verfassungsschrift*, S. 58f. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 3 u. 358, S. 25 u. 280f. Vgl. die obige Fußnote 26, S. 114. In der spöttischen Weise, die Hegel hier an den Tag legt, gelingt es, die deutsche Realität um 1799 mit dem deutschen »Nationalcharakter« als ihrer »Grundlage« zusammenzubringen. Vgl. ebd. Die Eigentümlichkeiten der Deutschen und ihrer Überzeugungen liefern demzufolge einen wichtigen Grund für ihre rechtsstaatliche und politische Rückständigkeit. Hegel stellt auch später noch die deutschen Eigentümlichkeiten treffend und hellsichtig bei verschiedenen Gelegenheiten in ein lächerliches Licht:

»An ein Gesetzbuch die Vollendung zu fordern, daß es ein absolut fertiges, keiner weitem Fortbestimmung fähiges seyn solle, – eine Forderung, welche vornämlich eine *deutsche* Krankheit ist, – [...] beruht [...] auf der Mißken- nung der Natur endlicher Gegenstände, wie das Privatrecht ist«.

HEGEL, *Rechtslehre*, § 216, Anm., S. 180. Allerdings hütet er sich davor, selbst diesen Zusammenhang der Lächerlichkeit und der Eigentümlichkeiten

Der Mangel an institutionell-gesetzlicher Vermittlung und eine Tendenz zu unreflektierter und undifferenzierter Unmittelbarkeit teilt das romantisch-nationalistische Verständnis »deutscher Freiheit« mit deren Realität unter den Stammesfürsten in den »germanischen Wäldern« und in diesem Punkt im Sinne einer Homologie mit der originären Lehre des Jesus von Nazareth und der Lebenswirklichkeit der urchristlichen Gemeinden.²⁹ Nach dem Untergang Roms ist das Christentum bei seinem Übergang zur Macht und für die Epoche seiner Herrschaft aus diesem Vorwurf dagegen ausdrücklich auszuschließen. Im Neuplatonismus und in der späteren Scholastik hat sich die Herrschaft des Christentums bei der Übernahme, dem Bewahren und der Weiterentwicklung des antiken Rechtsverständnisses und der antiken Philosophie bei der Entwicklung des Kirchenrechts, der *Ecclesia Catholica* und vielem mehr um die Erhaltung der antiken Rationalität und der rechtlichen Vermittlungsformen vielmehr sehr verdient gemacht.³⁰ Nicht zu vergessen ist hier zudem die unverzichtbare Vermittlungsfunktion, die im frühen Mittelalter dem muslimischen Spanien zukommt. Es gilt hier insbesondere, den Einfluss des Averroismus zu berücksichtigen.³¹

Die deutsche Freiheit, die primitive Macht der germanischen Stammesfürsten und das Herrschen des Christentums, wie es mit den europäischen Monarchien verbunden ist, teilen darüber hinaus miteinander die personale Herrschaft als Charakteristikum.³² Das Christen-

der Deutschen mithilfe der Kategorie des »Nationalcharakters« herzustellen. Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 3, S. 25. Obwohl Hegel wenig Lobenswertes über die deutschen Eigentümlichkeiten ausspricht, sollen die konstitutiven Begriffe des »Nationalcharakters« (§ 3) und des »germanischen Volksgeistes« (§ 358) davon unberührt bleiben und im vollen Glanz erscheinen. Es verbleibt so ein merkwürdiger Gegensatz zwischen den Inhalten, die nach Hegels Ausführungen die deutschen Eigentümlichkeiten füllen, und den Funktionen, die Hegel für den deutschen Volksgeist und den deutschen Nationalcharakter vorsieht. Dasselbe gilt für die pathetischen Worten, die er dazu schließlich findet.

²⁹ Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 419. Vgl. unten die Fußnote 22, S. 128. Dort zitiert Avineri Hegel, der fundiert abwehrt, dass eine »deutsche Freiheit«, die aus den »germanischen Wäldern« hergeleitet wird, an die »Güter des höchsten Bewußtseins« heranreicht. Vgl. ebd.

³⁰ Vgl. oben die Fußnote 12, S. 109 und dort den Hinweis auf Städtler.

³¹ Vgl. HOFFMEISTER, *Philosophische Begriffe*, S. 101.

³² Wenn hier zum Zweck der deutlichen Abgrenzung gegenüber der bürgerlichen Moderne, von der Herrschaft des Christentums die Rede ist, so soll von letzterer keinesfalls ein homogener Eindruck erweckt werden. Denn die ständige Bewegung der Antagonismen zwischen der religiösen und der

tum betreibt in seiner Konkurrenz zum Judentum eine Abwehr und Opposition gegen das >Pharisäertum< und die jüdischen Gesetzesvorstellungen; dadurch tendiert es selbst zum Fetischisieren von Unmittelbarkeiten, wie sie dem späten Hegel verhasst sind. Dies gilt für die Lehre des Jesus von Nazareth, das Urchristentum, das Apostelwesen, viele theologische Dogmen und den Protestantismus deshalb in weit größerem Maße als für die Epoche der christlichen Herrschaft selbst. Die Elemente des Christentums, die zu unreflektierten Unmittelbarkeiten tendieren, und die deutsche Freiheit zeigen auf diesem assoziativen Niveau jenen ähnlichen Hang zur Unmittelbarkeit, der begrifflich nicht streng gefasst werden kann und soll, der jedoch in die gegenteilige Richtung zu den Absichten weist, die Hegel mit seiner geschichtsphilosophischen Konzeption systematisch verfolgt.

Hegel liefert einerseits eine Vielzahl von Bestimmungen und Argumenten, die einer präzisen historischen Einordnung der Entwicklungsstufen der Momente der Freiheit dienen können. So grenzt er beispielsweise seine Bestimmungen zur modernen Besonderheit gegenüber der Antike, dem Mittelalter und den frühneuzeitlichen Aristokratien zumeist durch solche Modelle ab, die der Moderne selbst entstammen: Er benennt die Bill of Rights, den Code Napoleon, die Französische Revolution und dergleichen mehr. Gerade dadurch stellt er den krassen Gegensatz zu *Platons Staat* und den antiken und vormodernen Staatsverständnissen her. Andererseits verwischt er dieses historisch präzise Bewusstsein fahrlässig, indem er die Aufhebung der Besonderheit, welche zunächst als eine noch nicht vollendete Aufgabe für die Zukunft erscheint, als etwas präsentiert, an dem die Christianisierungen der germanischen Völker bereits seit über tausend Jahren arbeiten würden.³³ Eine Vorform bürgerlicher Besonderheit wurde von den Römern dagegen bereits avancierter zu einer Allgemeinheit vermittelt als bei den germanischen, deutschen und fränkischen Stammesfürsten und Monarchen. Nach einer Homologie sind all jene Gestalten herrschaftlicher Unmittelbarkeit hingegen für das Urchristentum, wesentliche Teile des christlichen Selbstverständnisses und die germanischen Völker insgesamt kennzeichnend.

säkularen Macht, an ihrem höchsten Punkt zwischen den Päpsten und Kaisern, bestimmt die Epoche der christlichen Herrschaft bis in jede ihrer Gestaltungen.

³³ Für die modernen Modelle vgl. speziell oben das Unterkapitel *Der Schnittpunkt des rechtsphilosophischen und des geschichtsphilosophischen Aspekts*, S. 71ff. Für den Gegensatz gegenüber der Antike vgl. oben die Seiten 81–96. Für die zukünftigen vgl. oben die S. 71.

Das Abenteuerliche jener geschichtsphilosophischen Konstruktionen Hegels, welche konsistent nicht zu denken sind, werden von Shlomo Avineri in dessen Referat allerdings schlicht ausgeblendet. Avineri schreibt:

»Der historische Kontext, in dem das Christentum herrschend wurde, war allerdings einzigartig, da es von einem historischen Subjekt durchgesetzt wurde, nämlich den germanischen Völkern, denen es ursprünglich völlig fremd gewesen war. Hegel nennt die vierte Stufe der Geschichte >die germanische Welt<, ein Ausdruck, der gleichbedeutend ist mit westlicher Christenheit – mit den Staaten, die von den Abkömmlingen der germanischen Völker auf den Ruinen des weströmischen Reiches gegründet wurden.«³⁴

Da die Kategorie des Volksgeistes in rechtsphilosophischer Hinsicht mit der modernen Ideologie von den Nationalcharakteren verknüpft ist; und da diese Nationalcharaktere dabei des Weiteren mit einer partikularistischen Pointe zum Grund der Institutionen und der Gesetze erklärt werden, fällt die rechtsphilosophische Relevanz des Volksgeistes sogar weit problematischer aus als seine geschichtsphilosophische Bedeutung. Für den Zweck dieser Arbeit ist es aber nur wichtig, die Konsistenz der geschichtsphilosophischen Kategorie des Volksgeistes im Hinblick auf die *Rechtslehre* zu hinterfragen. Den Volksgeist in seiner ganzen *geschichtsphilosophischen* Komplexität zu analysieren, ist nicht erfordert und wäre sogar hinderlich. Anstelle dessen soll in dem folgenden Kapitel Shlomo Avineris bemerkenswerter und anspruchsvoller Versuch, den Volksgeist in Hegels politische Theorie des modernen Staates zu integrieren, Raum gegeben werden.

³⁴ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 269f. Vgl. die Fußnoten 16, S. 127 u. 11, S. 131. Zur Würdigung und Kritik dieses Gedankens siehe das nachfolgende Kapitel S. 117–138.

3.2 Ein Versuch der rationalen Interpretation des Volksgeistes durch Avineri

Bei der Rationalität, welche die gesamte *Rechtslehre* durchweht und manchmal sogar erdrückend beherrscht, mag der Leser nicht erwarten, dass ihre letzten Seiten im Dunklen liegen könnten, sondern wird diese ebenfalls in demselben Lichte des Vorhergegangenen sehen. So muss es auch Avineri gegangen sein, denn diesen Eindruck erweckt seine Darstellung. In Avineris Blickfeld gelangt so nicht, dass das historische Verständnis, das Hegel zum Abschluss seiner *Rechtslehre* darlegt, *de facto* die präzise Historizität, die seine politische Philosophie sonst auszeichnet, unterminiert, statt sie zu stützen. Da Avineri sich dem gewichtigen Thema des geschichtlichen Denkens in der politischen Theorie Hegels in seiner Untersuchung in dem Unterkapitel: *Geschichte – der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit*, das diesem Gegenstand explizit gewidmet ist, kaum durch die direkte Interpretation der entsprechenden Stellen der *Rechtslehre* nähert, wird dies weniger deutlich.¹ Das spannungsvolle Verhältnis, das in der *Rechtslehre* durch die Inkompatibilität entsteht, die zwischen ihrer modernen Historizität und Hegels Lehre von den Volksgeistern der Antike klappt, fällt dadurch ein wenig aus dem Gesichtskreis, dass Avineri in erster Linie deren parallelen Bestimmungen aus der *Geschichtsphilosophie* referiert.

Avineri bemüht sich in dieser Weise, Hegels Konzeption der Volksgeister verständlich zu machen. Für das Verständnis von Hegels originären Gedanken zu den Volksgeistern ist diese Anstrengung Avineris ausgesprochen hilfreich. Bei dem Versuch und zu dem Zweck, Licht in das Dunkel dieses verworrenen Konzepts Hegels zu bringen, soll dem roten Faden, den Avineri legt, um durch das Labyrinth der Bestimmungen zu manövrieren, hier gefolgt und deshalb mit ausgesuchten wie ausladenden Avineri-Zitaten begonnen werden.

Das Referat, das Avineri eingangs seines Kapitels *Geschichte – der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit* von Hegels Argumenten zum Volksgeist gibt, erfolgt in enger Anlehnung an Hegels Gedanken und ihm ist zunächst zuzustimmen:

»Die Stufen der Geschichte, die für Hegel Stufen des Bewußtseins darstellen, sind objektiviert in einer Folge von Kulturen, von >Volksgeistern<. Hegel unterscheidet vier Hauptkulturen: die orientalische, die griechische, die römische und die germa-

¹ Avineri bezieht sich mit seiner Titelwahl auf: HEGEL, *Einleitung*, S. 153.

nisch-christliche. In jeder Epoche der Geschichte ist eine Nation, eine Kultur die herrschende.«²

Dann entsteht zugleich die erste Inkonsistenz:³

»Ihre Herrschaft ist jedoch nicht politischer Art – hier unterscheidet sich Hegels Auffassung des Volksgeistes von der, die von den politischen Theorien des späten 19. Jahrhunderts mit diesem Ausdruck verbunden wurde. Hegel meint, daß ein Volk einen Staat gründen müsse.«⁴

Wenn ein Volk einen Staat gründen muss, durch welchen Begriff soll der Staat erfasst werden außer durch die Kategorie, nach der der Staat eine politische Institution ist, seine Herrschaft also politischer Natur ist? Avineri fährt fort:

»Hegel meint, daß ein Volk einen Staat gründen müsse, da die Existenz eines Staatskörpers ein Ausdruck seiner Wirklichkeit und Fähigkeit, in der objektiven Welt zu agieren, sei – womit jedoch nicht die Entwicklung eines einheitlichen Staates, geschweige denn eines Nationalstaates gemeint ist.«⁵

Anstatt den Inkonsistenzen nachzugehen, die daraus entstehen, dass Hegels eigene Grundlegung des modernen Staates im Begriff des Menschen mit seiner unpräzisen Bestimmung der Volksgeister unver-

² AVINERI, *Moderner Staat*, S. 263. Dass jeweils ein Volksgeist der »Herrschende« ist, wird hier in der Fußnote 14, S. 120 zitiert. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 347, S. 276. Auf denselben Paragraphen verweist Avineri in seiner Anmerkung, zitiert den Text selbst jedoch nicht. Er führt stattdessen weiter aus:

»Es ist darauf hinzuweisen, daß Hegels Gebrauch des Ausdrucks >Volk< noch recht undifferenziert ist: manchmal bedeutet er >Nation< im modernen Sinne, manchmal eine Gruppe von sprachlich miteinander verbundenen Menschen, so wenn Hegel vom slawischen >Volk< spricht.«,

AVINERI, *Moderner Staat*, Anm., S. 322.

³ Durch Avineri ist für diese Arbeit ungemein viel gewonnen und seine Untersuchungen zählen zu ihren entscheidenden Voraussetzungen. Dass sie mir nach anstrengender Auseinandersetzung in Hinsicht auf den Volksgeist schließlich keine befriedigenden Antworten lieferten, gab einen wichtigen Anstoß für diese Arbeit. Dieser Mangel begründet unter anderem den Forschungsbedarf, dem diese Arbeit nachkommen möchte. Die teils weitgehende Kritik an Avineris Ergebnissen bedeutet, dass diese der Kritik würdig sind. Dergleichen ist beispielsweise von Macks Resultaten zumeist nicht zu behaupten. In beinahe allen nicht behandelten Punkten, das heißt mit fast der gesamten Untersuchung Avineris, stimme ich sonst überein.

⁴ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 263.

⁵ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 263.

einbar ist, stellt Avineri alle Inkonsistenzen nebeneinander, als wäre ihnen Sympathie entgegenzubringen.⁶ Er schreibt weiter:

»Auch ist umgekehrt die Herrschaft eines bestimmten Volksgeistes nicht auf seine politische Macht zurückführbar. Ein typischer Fall ist der griechische Volksgeist: der spezifische Ausdruck des griechischen Geistes war die Polis, das klassische Griechenland gelangte jedoch nie zur politischen Einheit, und als Griechenland unter der Dynastie der Mazedonier vereinigt wurde und erfolgreich den Orient eroberte, war die Herrschaft Griechenlands bereits im Niedergang begriffen.«⁷

Man höre:

⁶ Vgl. zu Hegels Fundierung der Kategorien des Rechts in dem Begriff des Menschen auch die folgende Notiz:

»Gottlob! in unsern Staaten darf man die Definition des Menschen – als eines rechtsfähigen – an die Spitze des Gesetzbuches stellen, – ohne Gefahr zu laufen, auf Bestimmungen über Rechte und Pflichten des Menschen zu treffen, die dem Begriff des Menschen widersprechen.«,

HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Beilagen, Notizen zu den Paragraphen 1 bis 180* [1820], (Kurz: *Notizen*), in: GROTSCH, *Gesammelte Werke*, Bd. 14.2, Hamburg 2010, Notiz zu § 2, S. 295. Vgl. dazu, dass dies für das Römische Reich noch nicht möglich ist, speziell oben das Unterkapitel: *Rom und das »Römische Reich«*, S. 106ff.

Vgl. dazu, dass Hegel die Kategorie des Nationalcharakters in die *Rechtslehre* einführt, obwohl sie als partikulare der universalistischen Fundierung der Rechtskategorien in dem Begriff des Menschen tendenziell entgegensteht, den § 3:

»Dem *Inhalte* nach erhält dies Recht ein positives Element a) durch den besonderen *Nationalcharakter* eines Volkes, die Stufe seiner *geschichtlichen* Entwicklung und den Zusammenhang aller Verhältnisse, die der *Naturnotwendigkeit* angehören«.,

HEGEL, *Rechtslehre*, § 3, S. 25. Jene Bestimmung bleibt noch völlig offen dagegen, ob mit dem Nationalcharakter nicht lediglich die geschichtliche Kontingenz und die durch die Gegebenheiten der Natur bedingten Zufälligkeiten berücksichtigt werden sollen. Die unveräußerlichen Menschenrechte wären dann nach wie vor das Wesentliche, dem die Nationalcharaktere als Akzidentelles gegenüberstünden.

Die Begriffe der Nationalcharaktere und der Volksgeister sind bestimmungsgleich, insofern sie in der nationalen Eigenheit denselben Inhalt teilen. Erst mit der unterstellten sittlichen Schöpferkraft der Volksgeister und ihrer behaupteten >Herrschaft< wird ihr akzidenteller Charakter ins Gegenteil verkehrt. Das Problematische des Volksgeistes liegt in seiner unterstellten Substantialität und Produktivität. Ob die modernen Verfassungen auf dem Begriff der Menschheit oder jeweils auf nationalen Nationalcharakteren bzw. Volksgeistern fußen, wird vor diesem Hintergrund für die folgenden Kapitel die leitende Frage sein.

⁷ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 263.

Als »Griechenland [...] vereinigt wurde und erfolgreich den Orient eroberte, war« es »im Niedergang begriffen«.⁸

Angeichts dessen, dass etwa die Geschichte Athens, Spartas und Mazedoniens real jeweils höchst unterschiedlich verlaufen ist, muss Avineri solche Pirouetten drehen, um nicht wahrzuhaben, dass von *dem* griechischen Volksgeist gar keine Rede sein kann, sondern dieser in jene Zufälligkeiten zerfällt, die diese Kategorie ohnehin repräsentieren soll.

Was Avineri hier nur unzureichend trifft, ist Hegels Argument, nach dem eine Bewusstseinsstufe, die eine gewisse Reife erreicht hat, sich auch in einem Staat objektivieren muss, dessen Institutionen ihn stark genug zurücklassen, sodass er Angriffe von Konkurrenten überstehen kann. Die Objektivierung der Inhalte des Geistes als Staat muss in dieser Weise erfolgen, da ein Mangel an Wirklichkeit sonst die Folge wäre. Nur als das gesellschaftliche Ganze des Staates und seiner Institutionen erlangen nach Hegel die Geistbestimmungen auch eine Wirklichkeit, die in Raum und Zeit bestehen; und nur die ausreichende militärische Stärke des Staates vermag ihr Bestehen in der Wirklichkeit über die Zeit hinweg zu sichern.⁹ Selbst nach dieser rationalen Seite der Bestimmungen Hegels gehören der Volksgeist, der politische Staat und dessen Macht allerdings enger zueinander, als Avineri behauptet.

Wie hier deutlich wird, können die politische Einheit des Kollektivs des Staates und die ethnische Einheit erheblich auseinanderfallen. Avineri bemüht sich hier zu Recht zu betonen, dass für Hegel die politische Einheit des Staats vor der Einheit des ethnischen Kollektivs entschieden bevorzugt bleibt.¹⁰ Er unterlässt bei diesem Anlass jedoch, die Substantialität der Kategorie des Volksgeistes überhaupt infrage zu stellen.

»Die notwendige Bedingung für einen Volksgeist ist die Fähigkeit, einen Staat zu schaffen; die >nationale< Einheit ist völlig irrelevant, wie Hegels Bevorzugung des klassischen, ungeeinten Griechenlands gegenüber dem griechisch-mazedonischen Welt-

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. etwa HEGEL, *Verfassungsschrift, Rechtslehre und Geschichtsphilosophie*.

¹⁰ Dieses Ergebnis Avineris wird auch durch die *Verfassungsschrift* Hegels gestützt, die Avineri zu diesem Zweck fundiert analysiert. Wer die Ironie in den Formulierungen der *Verfassungsschrift* durchschaut, weiß um das Mangelhafte, das entsteht, wenn »nicht Gesetze sondern Sitten, eine Menge zu einem Volk« verbinden. Vgl. HEGEL, *Verfassungsschrift*, S. 8. Vgl. hier die Fußnote 25, S. 113f.

reich zeigt. Was einen herrschenden Volksgeist auszeichnet, ist also seine umfassende Kultur, nicht seine politische oder militärische Macht: >Es gibt also freilich in allen welthistorischen Völkern Dichtkunst, bildende Kunst, Wissenschaft, auch Philosophie<, bemerkt Hegel. Die Epoche nach 1815, die für ihn den Höhepunkt der Geschichte darstellt, ist charakterisiert durch eine Vielzahl von Staaten in Deutschland wie in der übrigen westeuropäischen Welt, in der nicht ein Staat, sondern der Geist herrscht.«¹¹

Der letzte Satz greift erneut zu kurz und verstärkt die Verwirrungen um ein Weiteres.

Völlig zu Recht hebt Avineri folgenden Aspekt hervor: In Hegels Darstellungen der realen historischen Gegebenheiten der Antike wie der Moderne werden die mangelnde politische Einheit ethnischer Kollektive, das fehlende Herrschen eines ethnisch verstandenen Volksgeistes oder die vorhandene Pluralität vieler Staaten nicht im Geringsten bemängelt oder verschmähend erläutert. In allen Fällen findet Hegel für die jeweilige Realität der Pluralität der politisch-institutionellen Nationen lobende Worte und nirgends werden die ethnische Einheit oder gar die Alleinherrschaft eines einzelnen spezifischen Volksgeistes eingefordert; speziell verzichtet Hegel darauf, die Volksgeister ethnisch zu verstehen. Sei es in der Moderne in Spanien, in Ungarn, den USA oder England, sei es vor dem Hintergrund der Antike in Persien, Judäa, Griechenland oder Rom, überall zeigt Hegel Momente der Vernunft auf, welche jeweils bereits auf lobens- und bemerkenswerte Weise verwirklicht seien.¹²

¹¹ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 263f. Avineri zitiert HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* [1917], (Kurz: *Vernunft in der Geschichte*), Hamburg 1955, S. 174. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 204. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 94. Die »Einleitung« der *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* wird unter dem Titel *Die Vernunft in der Geschichte* ursprünglich seit 1917 von Georg Lasson herausgegeben. Seit 1955 wird diese Edition neu herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 11–141. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, Red., S. 566f.

¹² Zu Spanien vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 274, Zusatz, S. 440. Zu Ungarn den USA und England vgl. etwa HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Anm., Fußnote, S. 204ff. Vgl. insbesondere oben S. 60ff. und dort speziell die Fußnote 12.

Als Quintessenz seiner geschichtsphilosophischen Spekulation thematisiert Hegel am Ende der *Rechtslehre* die entsprechenden antiken Volksgeister. Vgl. etwa die Fußnoten 14, S. 74, 2, S. 117 u. 13, S. 120.

Zu dem lobenden Ton Hegels vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 135. Dort heißt es:

Der Kontrast, in dem diese differenzierten und detaillierten Beschreibungen und Erklärungen Hegels zu seiner systematischen Aussage stehen, sollte hingegen den Anlass für die Analyse und die Kritik geben. Denn, während Hegel nach jenen in jeder Pluralität der Nationen etwas Vernünftiges findet, fordert er systematisch nach dieser:

»Die spezielle Geschichte eines welthistorischen Volks enthält theils die Entwicklung seines Princips von seinem kindlichen eingehüllten Zustande aus bis zu seiner Blüthe, wo es zum freyen sittlichen Selbstbewußtseyn gekommen, nun in die allgemeine Geschichte eingreift – theils auch die Periode des Verfalls und Verderbens«. ¹³

Im Haupttext des dazugehörigen Paragraphen erläutert Hegel:

»Dem Volke, dem solches Moment als *natürliches* Princip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewußtseyns des Weltgeistes, übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte, für diese Epoche, – und es kann (§. 346.) *in ihr nur Einmal Epoche machen, das Herrschende*. Gegen diß sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu seyn, sind die Geister der andern Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbey ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte.« ¹⁴

Die spezifischen historischen Darstellungen Hegels haben fast immer einen pluralistischen Beiklang; diese systematische Bestimmung zeigt demgegenüber eine Nähe zu den totalen Ansprüchen des späteren Nationalismus.

Hegel nimmt derart mit seiner Ansicht von der Herrschaft der Volksgeister in gewisser Weise eine Einsicht über das antagonistische Verhältnis vorweg, in dem die modernen Nationalstaaten zueinander stehen. In ihr drückt sich bereits das Folgende aus: Die Nationen erkennen wechselseitig ihr Existenzrecht nicht mehr prinzipiell an und das Ziel,

»die besonderen Staaten vor der Eroberung zu schützen«, ¹⁵

»Substantielle Gestaltungen bilden die Prachtgebäude der orientalischen Reiche, in welchen alle vernünftigen Bestimmungen vorhanden sind, aber so, daß die Subjekte nur Akzidenzien bleiben«.,

HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 135, siehe hier ausführlicher weiter unten die Fußnote 2, S. 124.

¹³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 347, Anm., S. 276.

¹⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 347, S. 276.

¹⁵ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 512f. Vgl. die folgende Fußnote 16, S. 120.

wird nicht mehr geachtet. Spätestens bei dem Übergang des Nationalismus in den Imperialismus wird im Ausgang des 19. Jahrhunderts in Europa das vorher gültige Prinzip der *Balance of Power* verlassen. Hegel würdigt in seinen Geschichtsphilosophievorlesungen jenes Prinzip noch wie folgt:

»Aus diesen Kriegen der Staatsmächte [in Europa nach der Reformationszeit, D. M.] entstanden gemeinsame Interessen, und der Zweck des Gemeinsamen war, das Besondere festzuhalten, die besonderen Staaten in ihrer Selbständigkeit zu erhalten oder das *politische Gleichgewicht*. Hierin lag ein sehr reeller Bestimmungsgrund, nämlich der, die besonderen Staaten vor der Eroberung zu schützen. Die Verbindung der Staaten als das Mittel, die einzelnen Staaten gegen die Gewalttätigkeit der Übermächtigen zu schützen, der Gleichgewichtszweck, war jetzt an die Stelle des früheren allgemeinen Zwecks, einer Christenheit, deren Mittelpunkt der Papst wäre, getreten.«¹⁶

Zur Zeit des Imperialismus ist es für den deutschen Nationalismus demgegenüber nun der >deutsche Volksgeist<, gegen dessen »absolutes Recht [...] die Geister der andern Völker rechtlos« sind und für den diese »in der Weltgeschichte nicht mehr zählen«.¹⁷ Analoge Ansichten herrschen zu der Zeit auch in den imperialistischen Ideologien aller anderen europäischen Nationen vor.

Bei Avineri bleibt der krasse Kontrast, der sich daraus ergibt, dass Hegels Theorie neben den pluralistischen Aspekten auch die späteren imperialistischen Tendenzen, die den modernen Staaten ebenfalls innewohnen, antizipiert, unberücksichtigt und er wird nicht beleuchtet – höchstens abgewehrt. Avineri schreibt sogar ausdrücklich:

»Jeder Versuch, die letzte und vierte Stufe in Hegels Geschichtsphilosophie mit den nationalistischen oder ethnisch-sprachlichen Ansichten späterer deutscher Romantiker oder Nationalisten in Zusammenhang zu bringen, ist völlig verfehlt.«¹⁸

Dadurch, dass Avineri das Schwergewicht auf den ersten Aspekt des Pluralismus legt und den zweiten einer absoluten Herrschaft eines einzigen Volksgeistes nahezu verschweigt, entsteht eine Schieflage,

¹⁶ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 512f.

¹⁷ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 347, S. 276. Vgl. obige Fußnote 14, S. 120. In genau einem solchen extrem deutsch-nationalistischen Sinn schließt heute auch Horst Mahler an Hegel an. Obwohl Mahler zu seiner explizit völkischen Interpretation genügend Zitate und Halbargumente zusammensuchen kann, stellt Mahler für historisch bewandertes Denken und für seriöse Hegelforschung erfreulicherweise keine ernstzunehmende Herausforderung dar.

¹⁸ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 270. Vgl. unten die Fußnote 35, S. 135.

durch die insgesamt der Eindruck eines Pluralismus Hegels erweckt wird, der aus verschiedenen Gründen so nicht trägt und stimmig nicht vorhanden ist. Denn auch wenn Hegel in dem Zusammenhang seiner Geschichtsphilosophie die verschiedenen antiken Reiche würdigt, dann doch nur insofern, als sie für ihn zu überwindende Vorformen zu der Herrschaft des germanischen Volksgeistes bilden; und auch in epistemologischer Sicht ist Hegel alles andere als ein Pluralist.

Ein nicht minder entscheidendes Problem fügt Avineri schließlich durch den letzten Satz vor dem ersten Unterkapitel seines Kapitels zum *Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit* hinzu. Mit dem bereits zitierten Satz zur »Epoche nach 1815« schießt Avineri, bevor er im ersten Unterkapitel *Die Stufen der Geschichte* thematisiert, erheblich über sein Ziel hinaus, eine Apologie Hegels zu leisten, nach der dieser ein Pluralist sei.¹⁹ Denn die größte Schwierigkeit gibt die Kategorie des Volksgeistes dem kritischen Denken dadurch auf, dass sie bei Hegel nicht bloß zur geschichtsphilosophischen Sortierung des Vergangenen, sondern auch als Fundament moderner Staatsverfassungen dienen soll. Letzteres ist jedoch nur durch einen prinzipiellen Bruch mit dem modernen Rechtsverständnis möglich, da diese gerade nicht von partikularen Volksgeistern, sondern von den universalen, liberalen sowie bürgerlich-rechtlichen Prinzipien abhängen. Deshalb enthalten heutzutage praktisch alle modernen demokratischen Verfassungen die universalen und unveräußerlichen Menschenrechte in verschiedenen Varianten als ihre Grundlage.

Zugespitzt besteht der hier maßgebliche Widerspruch demnach darin, dass Hegel einerseits zwar ein entschiedener Gegner eines Bruchs mit dem bürgerlichen Rechtsverständnis ist. Das stellt Hegel immer wieder aufs Neue an einer Vielzahl von Stellen unter Beweis. Nicht zuletzt ergibt es sich jederzeit aus seiner entschiedenen Kritik und Opposition gegenüber v. Haller und Fries.

Andererseits macht Hegel den Volksgeist selbst für die Moderne zu einer konstitutiven Kategorie. Hegels Argumente gegen seine Gegner, die er sich unter den Anhängern der Restauration auf der einen Seite wie unter den völkischen und liberalen Nationalisten auf der anderen Seite sucht, werden dadurch unscharf.²⁰ Aus dem positiven Bezug auf

¹⁹ Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 263f. Vgl. dazu auch oben die Fußnote 6, S. 118. Vgl. S. 118f.

²⁰ An dieser Stelle geht es um die sachliche Kategorie des Volksgeistes, welche die partikuläre nationale Eigenheit zum Zweck der nationalen Gesellschaftskonstitution an die Stelle der universalen Menschheit und ihrer Rechte stellt. Ein solcher Chauvinismus gehört zum Kern des frühen völkischen Denkens in den deutschen Ländern zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Der

den germanischen Volksgeist als einer konstitutiven Macht resultieren zwangsläufig Konsequenzen, die dazu führen, dass die entsprechenden Argumente sich von denen der angegriffen und verfeindeten Positionen seiner Gegner nicht mehr unterscheiden. Insofern aus einem konstitutiven, d. h. gesetzgebenden, Volksgeist die Herrschaft von dessen Partikularität folgt, die an die Stelle der universalen Vernunft tritt, bricht die entscheidende Frontlinie, die Hegel gegenüber seinen Gegnern zieht, wieder zusammen.

Indem Avineri an sein Referat zu den Volksgeistern, das angemessenerweise im Wesentlichen in der Antike verbleibt, nun umstandslos den Sprung in die Moderne vollzieht, verwischt er die maßgeblichen Unterschiede. Obgleich es zu Avineris Stärken gehört, dass er den Fokus auf die Historizität der Theorie Hegels sowie dessen geschichtlich präzises Bewusstsein legt, die um den paradigmatischen Epochenumbbruch kreisen, den die Französische Revolution markiert, verdunkelt er bezüglich der Volksgeister durch diese unmittelbare Zusammenstellung der Dimensionen die wesentlichen historischen Unterschiede, welche die Antike von der Moderne trennen.

Differenzierendes Denken muss bezweifeln, dass die Bestimmung, die Hegel von den antiken Volksgeistern gibt und die der Sache nach besagt, dass einzelne frühe Prinzipien der Vernunft durch die Volksgeister in ihrer Einseitigkeit verwirklicht werden, unmittelbar auf die Moderne übertragbar ist. In diesem Punkt ist Unnachgiebigkeit angebracht. Denn nach Hegels eigenem rationalen Anspruch (der freilich dennoch weiter kritisierbar bleibt) ist die Moderne gegenüber allen vorhergehenden Epochen dadurch charakterisiert, dass alle modernen Verfassungen ihr Fundament in den universalen Begriff des Menschen legen, sowie dadurch, dass in der Moderne die Momente der Vernunft aus ihrer Unmittelbarkeit und Einseitigkeit in ihre vermittelte und reflektierte Einheit aufgehoben werden. Die Annahme, dass ein partikularer Volksgeist herrschend sei und konstitutiv die Verfassungen begründe, steht im offenen Widerspruch zu allen Einsichten Hegels über die Moderne. Insofern die Moderne sich dadurch auszeichnet, dass in ihr im Wesentlichen keine einseitigen und noch unvermittelten Vernunftmomente mehr verbleiben, verliert die Kategorie des Volksgeistes in ihr jede rationale Bestimmung und behält stattdessen allein eine ideologische.

Die geschichtliche Unschärfe geht in diesem Punkt deshalb direkt mit einer systematischen Blindheit einher. Das Herrschen eines

Ausdruck >Volksgeist< ist demgegenüber zu der Zeit zu dieser ideologischen Schärfe noch nicht zugespitzt und er findet bei den Völkischen deswegen noch keine weitreichendere Verwendung als bei deren Gegnern.

Volksgeistes und die Pluralität verschiedener nationaler Kulturen bilden einen Gegensatz, der historisch präzise jedoch höchst unterschiedlich zu beurteilen ist. Wird der rationalen Immanenz der Konzeption Hegels soweit wie möglich gefolgt, so basieren die modernen Staaten gemeinschaftlich auf dem Begriff der Menschheit, der zu ihrer Pluralität das Universale ist. Des Weiteren beruhen die modernen Staaten darauf, dass in ihnen im Wesentlichen die vermittelte Einheit der erforderlichen Momente der Vernunft herrscht, dass es keine erst noch mangelhafte Objektivierung und in diesen Punkten also kein Auseinanderfallen zwischen den verschiedenen Nationen gibt.

Dagegen ist für Hegel das Herrschen eines einzelnen Volksgeistes in vormodernen Zeiten dadurch legitimiert, dass dessen Herrschaft das ihm eigene Prinzip aus der Sphäre bloß vorgestellter, und zwar *an sich* vernünftiger aber noch weltferner Ideen in die Welt bringt und so erst objektiviert. In Hegels Theorie stehen sich dadurch der rationale Begriff von der Historizität der Verwirklichung von Vernunftmomenten auf der einen Seite und die moderne chauvinistische und nationalistische Ideologie, die vom >berechtigten< Herrschaftsanspruch des eigenen Volksgeistes ausgeht, auf der anderen Seite unvermittelt gegenüber. Der kritischen Interpretation entstehen unnötige Schwierigkeiten, wenn die historisch wie systematisch verschiedenen Dimensionen der Hegelschen Kategorie des Volksgeistes vermengt werden.

Wird der Konsequenz der systematischen Argumentationen bei Hegel gefolgt, so ergibt sich als Resultat, dass Hegels Theorie des modernen Staates auf der einen Seite und seine geschichtsphilosophische Kategorie des Volksgeistes auf der anderen solche Begriffe der Vermittlung repräsentieren, die sich voneinander grundsätzlich unterscheiden. Es wird deshalb der modernen Gesellschaft ein schlechter Dienst erwiesen, wenn behauptet wird, dass für sie ein Volksgeist konstitutiv bleibe. Denn das liefe auf das Folgende hinaus:

In Hegels Theorie ist der moderne sittliche Staat in der vermittelten Einheit der vernünftigen Bestimmungen sowie in den Prinzipien des Universalismus, wie sie insbesondere in den verfassungsmäßigen Menschenrechten zum Tragen kommen, fundiert. Die Besonderheit ist ein integraler Bestandteil der erfüllten Einheit und ihre Einbindung und Vermittlung wird durch die rechtlichen und gesellschaftlichen Institutionen erreicht und gewährleistet. Das Rechtsverständnis, nach dem die Allgemeinheit durch die Abstraktion vom Besonderen zustande kommt, wird dialektisch erweitert, bleibt jedoch vorherrschend. Bevor dieser Zustand geschichtlich erreicht wird, herrschen nach Hegels Geschichtsphilosophie die partikularen Volksgeister, die demgemäß für die noch mangelhafte Vermittlung, die noch einseitige

Vernünftigkeit und die kontingente Partikularität stehen. Letztere Inhalte der zufälligen Einzelheit und der nur mangelhaften Vernunft und Vermittlung würden durch das Konstitutivwerden der Volksgeister an die Stelle der modernen Vermittlung gesetzt werden. Nur um den Preis, mit Hegels *Rechtslehre* in vormoderne Zeiten zurückzufallen und den größten Teil ihrer Rationalität aufzugeben, kann deshalb behauptet werden, der Volksgeist müsse auch rechtsphilosophisch konstitutiv sein.²¹

Die sogenannten >Nationalcharaktere<, welche den Menschen der verschiedenen Nationen der modernen westlichen Welt nachgesagt werden und die diesen angeblich eigentümlich seien, von denen es indes in meinen Augen keinen konsistenten Begriff gibt, sind in dieser Hinsicht von den von Hegel projizierten Volksgeistern der Antike höchst verschieden, da alle modernen Staaten auf dem gleichen universalen Prinzip beruhen, nämlich dem aufgeklärten, bürgerlich-rechtlichen Begriff der Menschheit – was für die antiken Gemeinwesen von Persien, Judäa, Griechenland und Rom in der Tat nicht zu behaupten ist. Geschichtsphilosophisch birgt die Kategorie des Volksgeistes insofern in einem beschränkten Maß einen rationalen Kern, als letztere Gesellschaften tatsächlich als wesentlich verschiedene Gestaltungen der Sittlichkeit angesehen werden können. Den Volksgeist für die Moderne als konstitutiv zu postulieren, untergräbt dagegen deren Fundamente und emanzipativen Prinzipien.

Der Sprung aus der Antike in die Moderne, den Avineri an der besagten Stelle, als könne dies beiläufig und lapidar geschehen, vollzieht, um zu behaupten, dass Hegel in Hinsicht auf die Antike *wie* auf die Moderne ein Pluralist gewesen sei, schärft nicht den Blick für all diese komplexen und brisanten Probleme, sondern verdunkelt ihn. In diesem einen letzten Satz übertrifft Avineri letzten Endes sogar noch den apologetischen Ton Hegels, wenn er schreibt, dass in der »west-europäischen Welt [...] nicht ein Staat, sondern der Geist« herrsche.²²

²¹ Es sei dahingestellt, wie viel oder wie wenig die Kategorie des Volksgeistes in den geschichtsphilosophischen Erklärungen zu leisten vermag. An dieser Stelle kommt es einzig darauf an, dass sie aus immanenten, systematischen Gründen als rechtsphilosophische Kategorie versagen muss. Denn der Widerspruch, den sie zu ihrer Universalität und Partikularität enthält, ist in dieser Hinsicht nicht zu heben.

²² AVINERI, *Moderner Staat*, S. 264; siehe oben Fußnote 11, S. 119.

»Die Stufen der Geschichte«

Avineris erstes Unterkapitel beginnt dann wie folgt:

»Hegels Einteilung der Geschichte in Perioden in der *Philosophie der Geschichte* stimmt weitgehend mit einigen seiner frühesten historischen Fragmente überein. Die folgende Darstellung, die dem Reichtum und der Komplexität der Hegelschen Ansichten zur geschichtlichen Entwicklung notwendigerweise nicht gerecht werden kann, wird versuchen, die entscheidenden Punkte der politischen Dimension dieser Philosophie herauszustellen. [...]

Die Geschichte beginnt für Hegel im Osten – nicht wie üblich im östlichen Mittelmeer, sondern in China und Indien. [...] Nach Hegel ist das Prinzip der orientalischen Welt statisch; es findet seine Verkörperung in der absoluten Macht des Herrschers, der sich göttliche Eigenschaften zuschreibt.«¹

Avineri zitiert Hegel:

»Das erste, womit wir anzufangen haben, ist daher der *Orient*. Dieser Welt liegt das unmittelbare Bewußtsein, die substantielle Geistigkeit zugrunde [...]. Substantielle Gestaltungen bilden die Prachtgebäude der orientalischen Reiche, in welchen alle vernünftigen Bestimmungen vorhanden sind, aber so, daß die Subjekte nur Akzidenzien bleiben [...]. Die Pracht orientalischer Anschauung ist das eine Subjekt als Substanz, der alles angehört, so daß kein anderes Subjekt sich abscheidet und seine subjektive Freiheit sich reflektiert.«²

Und Avineri paraphrasiert und erläutert Hegel folgendermaßen:

»Da das Bewußtsein, soweit es in dieser Kultur in Erscheinung tritt, nur in der einen Person zum Ausdruck kommt, die die politische Herrschaft hat, und nicht in der Totalität der Gemeinschaft, kann sich eine solche Kultur nicht von innen heraus ändern. Deshalb ist sie dazu verurteilt, statisch zu sein und zu stagnieren. In der orientalischen Welt ist das Individuum ganz in der Substanz versenkt; das Heilige ist noch nicht vom Profanen geschieden, und der orientalische absolute Despot erscheint notwendigerweise in der einen oder anderen Form als die Inkarnation der Gottheit.

Das orientalische Prinzip ist nach Hegel in eine Reihe von sekundären Prinzipien unterteilt. [...] Die dritte Gestalt der orientalischen Welt ist das persische Reich. Mit der Religion Zoroasters hatten die Perser nach Hegel sowohl die Vernunft als auch ihr

¹ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 264.

² HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 135f.

Gegenteil entdeckt, sie waren jedoch niemals fähig, über diese Entgegensetzung hinauszugehen. Der König steht für das Gute, und obgleich das multinationale persische Reich in seiner grundlegenden Toleranz und seinem Pluralismus bereits als Übergang zum Okzident erscheint, ist die Freiheit doch noch allein in der abstrakten Handlung des Monarchen, und nicht in irgendeinem bewußten Handeln des Volkes verkörpert. In ähnlicher Weise bedeutet auch das mosaische Gesetz den blinden, unreflektierten Gehorsam eines Volkes, das sich der inneren, reflexiven Wahrheit noch nicht bewußt ist.«³

Direkt im Anschluss führt Avineri zum griechischen Volksgeist aus:

»Die zweite Kultursphäre oder >Welt< – nach der orientalischen – ist die griechische. Der griechische Volksgeist zeichnet sich durch die in der Pluralität von Stadtstaaten verkörperte Formenvielfalt aus. Die griechische Welt ist das Reich der schönen Freiheit, das das Ethische und das Schöne in einen Reichtum von Formen und Nuancen auffächert. Die subjektive Freiheit tritt hier bereits in Erscheinung, bleibt aber noch in die substantielle Einheit der Polis eingebettet. Die Polis ist etwas Gegebenes, nichts Gewolltes. Das Sittliche ist dem Individuum natürlich eingeprägt und nicht das Ergebnis einer bewußten moralischen Entscheidung.

Was der griechischen Kultur fehlt, ist die individuelle Subjektivität, also das, was den Unterschied zwischen der antiken und der modernen Demokratie ausmacht. Die antike Demokratie beruht auf der Annahme, daß die Volksentscheidung der Identifikation des Bürgers mit der Republik Ausdruck verleiht, worin die grundlegende Überzeugung der Polis zur Geltung kommt, daß es keine Spannung zwischen dem Willen des Einzelnen und dem allgemeinen Willen gebe. Die moderne Demokratie dagegen, die auf der ursprünglich durch das Christentum ins Leben gerufenen subjektiven Freiheit basiert, ist etwas völlig anderes.

Demokratisch zu leben bedeutet für die Griechen also, traditionell zu leben, und nicht, mit den peinigenden Entscheidungen des modernen Lebens konfrontiert zu sein, in dem die Spannung von dem Privaten und dem Öffentlichen das bürgerliche Leben prägt. Von all dem wußten die Griechen nichts; sie lebten noch in einer ganz unvermittelten politischen Struktur: [...] Das Fehlen der subjektiven Freiheit in der antiken Welt ist nach Hegel die Ursache für das Verlangen nach einer objektivierenden Dimension, die willkürlich entscheiden würde, worin der Wille wirk-

³ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 265f. Avineri verweist auf HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 215–218.

lich besteht. Da der Einzelne nicht >Ich will< sagen konnte, mußte er seine Zuflucht zu einer magischen Symbolisierung nehmen – dem Delphischen Orakel, der Opfertier-Befragung usw. [...]

Während Hegels kritische Darstellung Griechenlands begleitet ist von seiner offenen Bewunderung für die Kultur der Polis – eine Bewunderung, die sich bereits in seinen frühesten Schriften bei der Beschreibung der Polis zeigte –, zeigt er für die dritte Stufe der Geschichte, die römische Welt, sehr wenig Sympathie. Rom steht für rein willkürliche, äußere Macht«. ⁴

Avineri zitiert:

»Das römische Prinzip stellt sich dadurch als die kalte Abstraktion der Herrschaft und Gewalt heraus, als die reine Selbstsucht des Willens gegen andere, welche keine sittliche Erfüllung in sich hat, sondern nur durch die partikulären Interessen Inhalt gewinnt.« ⁵

Und fährt fort:

»Für die Römer ist der Staat der höchste Zweck, nicht, wie für die Griechen, die Totalität des gesellschaftlichen Lebens. Das Individuum ist ein bloßes Instrument in den Händen des Staates, und an die Stelle der Polis ist ein Weltreich getreten, das nicht mehr ein Reich der schönen, wenn auch unvermittelten Freiheit ist, sondern die Sphäre harter Arbeit und Knechtschaft. Diese allgemeine Entität verschlingt die Individuen und sie haben in ihr unterzugehen – Personen, Völker, alle partikularen und unterschiedenen Einheiten. Das ist die äußerste Abstraktion der Gewalt und Herrschaft, und mit dem Wachstum des Reiches

⁴ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 266ff. Vgl. Fußnote 8, S. 107. Avineri bezieht sich in der hier zitierten Passage auf die Seiten 137f., 307, 309 und 310 der *Geschichtsphilosophie* Hegels sowie auf dessen Rede zum Schuljahresabschluss 1813, *Nürnberger Schriften*, S. 363. Hegels politische Theorie ist für Erkenntnisse über moderne Demokratien bis hin zu deren Sozialstaatlichkeit in der Tat sogar noch fruchtbarer als für das Verständnis des historischen Preußens seiner Zeit. Dennoch sollte dieser Umstand nicht dazu verleiten, den Eindruck zu erwecken, als hätte Hegel jenen vor diesem den Vorzug gegeben. Denn das Gegenteil ist der Fall. Hegel ist ein Gegner der westlichen Demokratien und ein expliziter Verfechter einer konstitutionellen Monarchie. Er ist aus Opportunitätsgründen sogar stets bemüht, den Gegensatz, der zwischen seiner Forderung nach einer konstitutionellen Monarchie und der Realität des preußischen Staates verbleibt, zu verdunkeln. In Hegels Theorie sind zudem demokratische Institutionen kaum vorhanden oder gegenüber dem monarchischen Verwaltungsapparat mit keinerlei Macht ausgestattet. Fälschlicherweise erweckt Avineri häufig den gegenteiligen Eindruck.

⁵ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 374. Siehe oben die Fußnote 7, S. 107.

wurde auch der Kampf um die Macht in Rom selbst immer schlimmer, da nichts den grenzenlosen Drang nach immer mehr Macht sättigen konnte. Die Verwandlung der Republik in ein Reich ist bloß ein Ausdruck dieser grenzenlosen Sucht nach Macht um der Macht willen. Caracallas Erlaß, der alle Bürger des Reichs vor dem Gesetz gleich machte, war nur die letzte Stufe in dieser Entblößung des Staatsbürgers von jeder selbständigen Macht gegenüber der durch den Kaiser repräsentierten Herrschaft: das *Imperium* wurde ununterscheidbar von einem *Dominium*.«⁶

Aus Avineris prägnanter und scharfsinniger Fokussierung auf die politische Dimension wird auf eindrucksvolle Weise durchsichtig und deutlich, dass Hegels spekulativer und projektiver Zugang zur Geschichte, trotz dessen Mängeln, auch heute für historische Deutungen ausgesprochen anregend und fruchtbar sein kann.

Nebulöser und verworrener ist demgegenüber Hegels Begriff der germanischen Welt, was von Avineri indes nicht beanstandet wird und was wahrscheinlich deshalb in seinem Referat einen Ausdruck findet. So schließt Avineri unmittelbar und überraschend unvermittelt an das obige Zitat wie folgt an:

»Schließlich entwickelt sich das Christentum als eine Antwort auf das Fehlen jeglicher Vermittlung zwischen dem Staatsbürger und der politischen Autorität.«⁷

Das Christentum entwickelt sich aus dem Römischen Reich und nicht aus dem Judentum?⁸ Es entsteht nicht aus der Gesellschaft Judäas und als eine Reaktion auf ihre gesellschaftlichen, sozialen und vor allem theologischen und religiösen Probleme, sondern

»als eine Antwort auf das Fehlen jeglicher Vermittlung zwischen dem Staatsbürger und der politischen Autorität«⁹

im Römischen Reich? Wo sonst, denn von diesen Mängeln des Römischen Reichs ist an der Stelle die Rede?

»Mein Reich ist nicht von dieser Welt«, spricht dagegen Jesus gemäß den Aposteln.¹⁰ Sie trennen die Heilserwartung von der Gesetzesbefolgung im pharisäischen Sinn und stiften ein Urchristentum,

⁶ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 268f. Avineri bezieht sich auf die Seiten 378ff. der *Geschichtsphilosophie*.

⁷ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 269. Vgl. unten die Fußnote 4, S. 130.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg, Basel, Wien 1993, Johannes 18, 36.

das sich entschieden durch Innerlichkeit, eine unmittelbare menschliche Gemeinschaft und eine erstaunliche Distanz zu den politischen und säkularen Institutionen auszeichnen soll. Avineri aber folgt Hegels Deutung. Der Ungenauigkeiten sind es damit aber noch nicht genug.

Historisch entsteht das Christentum in Judäa und nicht in Rom; und inhaltlich grenzt es sich in erster Linie gegen das Judentum ab. Systematisch betont das Christentum, insbesondere in der Zeit der missionarischen Konkurrenz, die mit dem 2. Jahrhundert verstärkt anbricht, jene Differenzen, die es gegenüber dem Judentum aus seinem neuen Verständnis der Religiosität und der Theologie entwickelt. Es wendet sich ausdrücklich von der politischen Dimension ab, weil es auch in diesem Punkt mit dem Judentum in Opposition tritt. Dieser Prozesse intensiviert sich, wie benannt, mit der christlichen Mission, die mit dem ausgehenden 1. Jahrhundert ihren Fokus von den Juden, in deren Mitte die Frühchristen bis zu dieser Zeit vornehmlich noch leben, auf die Nichtjuden verlagert.

Als wäre Hegels Sprung aber nicht schon abenteuerlich genug, entsteht die fragliche »Antwort« auf die politischen Vermittlungsprobleme im Römischen Reich nach Hegel gar nicht aus den Prinzipien eines römischen oder eines jüdischen Geistes, sondern aus dem Prinzip, das allein dem »germanischen Volksgeist« zueigen ist und durch welches Prinzip dieser »germanische Volksgeist« eigentümlich von allen anderen Volksgeistern zu unterscheiden sei.¹¹ In der staatlichen und institutionellen Organisation des Römischen Reichs fehle es an

»jeglicher Vermittlung zwischen dem Staatsbürger und der politischen Autorität«;¹²

und systematisch enthalte der germanische Volksgeist die »Antwort« auf dieses »Fehlen«.¹³ In meinen Ohren klingt das nach handfestem Unfug. Welcher Germane oder Europäer hat sich vor dem Beginn der Renaissance zu dem Zweck, eine Antwort zu finden, die Fragen von den politischen Vermittlungsproblemen im Römischen Reich vorgelegt? Mit derselben Überzeugungskraft könnte man behaupten, der indianische Schamanismus enthalte die Antwort auf die Probleme des ökonomischen Keynesianismus.

¹¹ Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 269. Vgl. obige Fußnote 7, S. 126. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 340–360, S. 272–282 u. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 413–508.

¹² AVINERI, *Moderner Staat*, S. 269. Vgl. obige Fußnote 7, S. 126.

¹³ Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 269. Vgl. obige Fußnote 7, S. 126.

Diese Unstimmigkeiten fallen in Avineris Darstellung allerdings auf den ersten Blick wenig ins Auge, da Avineri unmittelbar mit dem Zusammentragen der folgenden, recht willkürlich und äußerlich bleibenden Aspekte fortfährt:

»Hegels Darstellung des Christentums in der *Philosophie der Geschichte* stimmt mit dem überein, was wir bereits seinen früheren Schriften entnehmen; allerdings besteht ein Unterschied in den Folgerungen. Mit dem Christentum trat das Element des subjektiven Bewußtseins auf, und obgleich es eine Reihe von Stufen zu durchlaufen hatte, die in der Lutherischen Reformation und schließlich der Französischen Revolution kulminierte, stellte die Geschichte seit dem Aufkommen des Christentums doch eine kontinuierliche Entfaltung des Prinzips der subjektiven Freiheit in der Welt dar. Wußte der Orient nur, daß *Einer* frei ist, – nämlich der Despot –, die Polis bereits, daß *Einige* frei sind, so verkündet das Christentum das Prinzip, daß *Alle* frei sind. Darauf, daß das mit dem Christentum auftretende Prinzip der subjektiven Freiheit zu den politischen und sozialen Freiheiten der Französischen Revolution führt, verweist Hegel in einer aufschlußreichen Erörterung zum Thema des Eigentums:«¹⁴

Die von Avineri angeführte Passage aus Hegels *Rechtslehre* besagt:

»Es ist wohl an die anderthalb tausend Jahre, daß die *Freiheit der Person* durch das Christentum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Theile des Menschengeschlechts allgemeines Princip geworden ist. *Die Freiheit des Eigentums* aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Princip anerkannt worden. – Ein Beyspiel aus der Weltgeschichte über die Länge der Zeit, die der Geist braucht, in seinem Selbstbewußtseyn fortzuschreiten – und gegen die Ungeduld des Meynens.«¹⁵

¹⁴ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 269. In seiner Anmerkung erläutert Avineri ferner:

»Zur Rolle der Reformation siehe besonders Hegels >Rede bei der dritten Säcularfeier der Übergabe der Augsburgischen Confession< (*Berliner Schriften*, S. 32–55).«.

AVINERI, *Moderner Staat*, Anm., S. 323. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 215–540.

¹⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 62, Anm., S. 68. Vgl. Fußnote 12, S. 89. Hegels durchaus ein wenig eigenwillige historische Auffassung ist hier deutlich. Fraglich bleibt, ob sie auch stimmt. Hegel will an dieser Stelle auf den Unterschied zwischen den historischen Entstehungszeitpunkten hinaus, die die Gestaltungen zu seinen systematischen Bestimmungen der Person und des Eigentums voneinander trennen. Nur gibt es eine Reihe von immanenten

So gelangt Avineri schließlich zum germanischen Volksgeist:

»Der historische Kontext, in dem das Christentum herrschend wurde, war allerdings einzigartig, da es von einem historischen Subjekt durchgesetzt wurde, nämlich den germanischen Völkern, denen es ursprünglich völlig fremd gewesen war. Hegel nennt die vierte Stufe der Geschichte >die germanische Welt<, ein Ausdruck, der gleichbedeutend ist mit westlicher Christenheit – mit den Staaten, die von den Abkömmlingen der germanischen Völker auf den Ruinen des weströmischen Reiches gegründet wurden. Die >germanische Welt< umfaßt also nicht nur Deutschland und die nordischen Nationen, sondern ebenso Frankreich, Italien, Spanien und England. Die romanischen Völker und die im engeren Sinne teutonischen Völker werden von Hegel ausdrücklich der >germanischen Welt< zugerechnet.«¹⁶

In der Anmerkung liefert Avineri die folgenden Nachweise und Erläuterungen:

»Bezüglich der expliziten Einbeziehung der romanischen Völker in die >germanische Welt< siehe *Philosophie der Geschichte*, S. 420f. Hinsichtlich seiner sorgfältigen Unterscheidung zwischen >deutsch< und >germanisch< siehe das in den *Berliner Schriften*, S. 734, abgedruckte historische Fragment.«¹⁷

Daran anschließend nennt Avineri das einen »interessanten Umstand«, was eigentlich den Anstoß geben sollte, den Widerspruch zu entwirren und auseinanderzufädeln, der daraus entsteht, dass Hegel

Gründen innerhalb der Philosophie Hegels, die dies zweifelhaft machen und die hier in aller Kürze skizziert werden sollen:

Beide Begriffe, die Person und das Eigentum, fallen in die Sphäre des noch abstrakten Rechts. Als selbst noch abstrakte Bestimmungen, die zu ihrer Realisierung auf eine komplexe Sittlichkeit als Staat verwiesen bleiben, können sie gar keine Wirklichkeit erlangen: Gibt es keinen Staat, so gibt es auch keine Person. Weiterhin soll Hegels Anfang mit dem Recht als noch abstraktem eine wesentliche Bestimmung der Realität des modernen bürgerlichen Rechts treffen. All dies zusammen bestätigt vielmehr Hegels Bestimmung, dass die Person und das Eigentum als Momente aneinander gebunden bleiben. Es kann so nur ein sehr mangelhafter Begriff »der Freiheit der Person« sein, der durch das Christentum vor dem Eigentum, vor dem bürgerlichen Recht und vor Beginn der Moderne dort »geblüht« haben soll. Vgl. ebd.

¹⁶ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 269f. Vgl. die Fußnoten 34, S. 116 u. 11, S. 131. Für die Nachweise siehe hier das folgende Zitat im Haupttext.

¹⁷ AVINERI, *Moderner Staat*, Anm., S. 323. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 420f.

für das Prinzip des germanischen Volksgeistes das Gegenteil dessen aus gibt, was mit diesem originär zu verbinden wäre.¹⁸

»Ein interessanter Umstand ist, daß Hegel ungeachtet der Tatsache, daß er die letzte Stufe den germanischen Völkern zuordnet, die ursprüngliche Kultur der alten germanischen Stämme gering schätzt. Das germanische Ur-Volk – von der romantischen Tradition in Deutschland mythologisiert und zum Idol gemacht – ist für Hegel völlig uninteressant. Bei verschiedenen Gelegenheiten hat er sich über einige der romantischen Verherrlicher des mythischen teutonischen Urvolks sogar lustig gemacht. Die historische Rolle der germanischen Völker beruht allein auf der Tatsache, daß sie von den Römern das Christentum empfangen und, obgleich sie das Römische Reich zerstörten, seine Kultur übernahmen, zu der zu jener Zeit die christliche Religion gehörte.«¹⁹

Avineri zitiert Hegel:

»Sehr wichtig ist hier zu bemerken, wie verschieden der Gang der Ausbildung der Germanen von dem der Griechen und Römer war. Die Germanen haben den Trieb der Entwicklung durch eine fremde Kultur erhalten: ihre Bildung, ihre Gesetze und Religion sind fremd.«²⁰

Und Avineri fährt wie folgt fort, um unmittelbar darauf folgend passend und erleuchtend Alles mit einem längeren Zitat aus der *Geschichtsphilosophie* zu krönen:

»Hegel verwirft die verbreitete Theorie von einer aus den Wäldern Germaniens kommenden Freiheit.«²¹

»Wir wollen die Germanen nicht in ihre Wälder zurückverfolgen, noch den Ursprung der Völkerwanderung aufsuchen. Jene Wälder haben immer als Wohnsitz freier Völker gegolten, und Tacitus hat sein berühmtes Gemälde Germaniens mit einer gewissen Liebe und Sehnsucht, im Gegensatz zur Verdorbenheit und Künstlichkeit der Welt entworfen, der er selbst angehörte. Wir können aber deswegen einen solchen Zustand der Wildheit nicht für einen hohen halten und etwa in den Irrtum Rousseaus

¹⁸ Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 270.

¹⁹ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 270. Ausdrücklich weist Avineri in seiner Anmerkung Hegels Angriff auf den berühmt-berüchtigten, deutschnationalistischen und frühantisemitischen Dichter Ernst Moritz Arndt nach:

»Bezüglich eines solchen Angriffs auf Arndts Romantisierung des alten teutonischen Ur-Volks siehe Berliner Schriften, S. 677.«,

AVINERI, *Moderner Staat*, Anm., S. 323.

²⁰ Hier wird nach AVINERI, *Moderner Staat*, S. 270 zitiert, der Nachweis ist dort abhanden gekommen.

²¹ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 270.

verfallen, der den Zustand der Wilden Amerikas als einen solchen vorgestellt hat, in welchem der Mensch im Besitz der wahren Freiheit sei. Allerdings kennt der Wilde ungeheuer viel Unglück und Schmerz gar nicht, aber das ist nur negativ, während die Freiheit wesentlich affirmativ sein muß. Die Güter der affirmativen Freiheit sind erst die Güter des höchsten Bewußtseins.«²²

Es sind Bestimmungen wie diese, die kritisches Denken für Hegels Argumente eingenommen haben; Ascher, Heine und Marx etwa verabscheuten gemeinsam mit Hegel den völkischen Nationalismus in dem gleichen Maße, wie sie ihn lächerlich fanden. Insbesondere durch diese letzten Ausführungen Avineris und Hegels gelangen maßgebliche Einsichten, die ihre Leser und Empfänger gescheiter als zuvor zurücklassen. Doch zu erklären, was das Germanische nach Hegels Verständnis im germanischen Volksgeist ist, bleiben Avineri und Hegel gleichermaßen schuldig. Wir erfahren treffend, dass alles »ursprünglich« Germanische verachtenswert und – gemessen an dem Bewusstsein der Freiheit, das bis zum Niedergang des Römischen Reichs zwischen Orient und Okzident bereits erreicht war – erbärmlich und rückständig ist, dass es von den Gütern »des höchsten Bewußtseins« weit entfernt ist und die Germanen

»den Trieb der Entwicklung [...] ihre Bildung, ihre Gesetze und Religion« »durch eine fremde Kultur erhalten«²³

haben. Jeder andere Volksgeist, von dem Hegel spricht, ist reicher und konsistenter gefasst und enthält mehr von jenen qualitativ spezifischen Bestimmungen, die der germanische Volksgeist angeblich zur Verwirklichung des Weltgeistes enthalte. Welche germanische Qualität ihn vor anderen auszeichnet, ohne diese Kategorie selbst zu zerstören, bleibt ohne Antwort.

²² HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 419.

²³ Ebd.

Einspruch vonseiten der Geschichtsphilosophie?

Wo viel Licht ist, da ist auch viel Schatten, ist ein Sprichwort, das auf Hegels Philosophie gewöhnlich nicht zutrifft. Die Mühe, die von ihm entfalteten Gedanken zu durchdringen, wird in der Regel mit einer ausgesprochen avancierten Erfüllung des Anspruchs der Aufklärung, Erleuchtung in die Fragen der Politik, des Rechts und der Religion zu bringen, belohnt. Was Hegel sich zur Geschichtsphilosophie, den Volksgeistern und dem germanischen Reich gedacht haben mag, ist hier mithilfe Avineris deutlicher geworden und soll noch durch einen kurzen Exkurs, welcher deren Anfänge nachzeichnet, erweitert werden. Nur, inwiefern sich dies mit den kategorialen Ansprüchen der *Rechtslehre* verträgt, bleibt für die nachfolgenden Kapitel zu untersuchen.

Der grundlegende Aufbau der *Rechtslehre* folgt Hegels Plan, die Kategorien der Allgemeinheit und der Besonderheit ausweitend aufeinander sowie auf die historisch-gesellschaftliche Realität zu reflektieren und dadurch die Konkretion des Erkenntnisgeflechts zunehmend auszubauen. Der bürgerlichen Gesellschaft kommt dabei die zentrale Funktion zu, die »Stufe der *Differenz*«, das Moment der sich ausbreitenden und entfaltenden Besonderheit, zu erfüllen.¹ Deren Mängel als noch unaufgehobene müssen durch die letzte Gestalt der Sittlichkeit, den Staat, bewältigt werden. Der Staat erst stellt die aufgehobene Einheit der Allgemeinheit und der Besonderheit her. Hegel offenbart die Hoffnung, dass das Preußen der Reformer dieser Aufgabe gewachsen sei. Allerdings bleiben aus systematischer Sicht daran Zweifel. Abgesehen davon, dass kein existierender Staat Hegels Bestimmungen gänzlich genügen kann, da dies aus dem notwendigen Auseinandertreten des philosophischen Begriffs des Staates und den Nationalstaaten, wie sie als Exemplare real existieren, folgt, bleiben des Weiteren noch mehr Aufgaben offen, als von den Reformern angegangen werden – womöglich wären demgegenüber sogar revolutionärere Schritte nötig.²

¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 181, S. 159. Vgl. speziell oben die Seiten 90ff.

² »Die Rechtsphilosophie war Hegels umfassendster Versuch einer systematischen Darstellung des Wesens des modernen Staates. In ihr die Apotheose Preußens zu sehen, ist aus philosophischen wie biographischen Gründen Unsinn. Kein Staat – so würde Hegel darauf erwidern – könnte je der philosophischen Idee des Staates angemessen sein, wie sie in diesem Werk entwickelt wird.«,

AVINERI, *Moderner Staat*, S. 142f. Vgl. Fußnote 2, S. 71.

Hegel beendet seine *Rechtslehre* jedoch nicht allein nach dieser Systematik, sondern zum Abschluss fügt er ihr auf knappen ca. acht Seiten in achtzehn dünnen Paragrafen eine konkurrierende Systematik hinzu. Hier repräsentiert nun das historisch sehr viel frühere antike Römische Reich die »Stufe der *Differenz*«, welche Hegel in der davorliegenden Entfaltung ausdrücklich an die recht jungen Neuerungen der bürgerlichen Gesellschaft knüpft.³ Das Aufheben ihrer Mängel erscheint demzufolge nicht mehr als eine Aufgabe für die moderne oder nachmoderne Zukunft, sondern es wird als ein Prozess präsentiert, der schon über tausend Jahre alt und schon ebenso lange erfolgreich ist.

»Schließlich entwickelt sich«, in den Worten Avineris, »das Christentum als eine Antwort auf das Fehlen jeglicher Vermittlung zwischen dem Staatsbürger und der politischen Autorität.« Nachdem im Römischen Reich zuvor der »Staatsbürger[] von jeder selbständigen Macht« entblößt worden war.⁴

Die letzte Gestalt der Vermittlung des Allgemeinen und des Besonderen fasst Hegel nun durch den religiös gefärbten Ausdruck der »Versöhnung« als die »Einheit der göttlichen und menschlichen Natur«.⁵ Die Realisation der Versöhnung muss gemäß den geschichtsphilosophischen Spekulationen Hegels vermittels von raum-zeitlichen Gestaltungen erfolgen, indem die jeweilige

»*Gestaltung*, welche sich der Begriff in seiner Verwirklichung giebt,«⁶

geschichtlich spezifisch an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten in Erscheinung tritt. Der Weltgeist verwirklicht seine Momente, welche in diesem Zusammenhang zugleich die Momente des an und für sich freien Willens sind, demnach jeweils zunächst einzeln und mithilfe von spezifischen Volksgeistern:⁷

»Die spezielle Geschichte eines welthistorischen Volks enthält theils die Entwicklung seines Princip[s] [...] zum freyen sittlichen Selbstbewußtseyn [...] theils auch die Periode des Verfalls und Verderbens.«⁸

³ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 181, S. 159.

⁴ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 269; siehe oben Fußnote 7, S. 126.

⁵ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280f.

⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 1, Anm., S. 23.

⁷ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 285f.

⁸ HEGEL, *Rechtslehre*, § 347, Anm., S. 276. Der Text des Paragraphen besagt:

»Dem Volke, dem solches Moment als *natürliches* Princip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbe-

In den Worten Hegels enthält der germanische Volksgeist schließlich denjenigen letzten »Wendepunkt« als sein Prinzip, bei dem der Geist die »absolute[] Negativität« und »die unendliche Positivität« erfasst und er sie beide ineinander umschlagen und aufgehen lässt.⁹ Denn die benannte Versöhnung wird dem

»nordischen Prinzip der germanischen Völker zu vollführen übertragen«.¹⁰

Avineri schreibt dazu:

»Hegel nennt die vierte Stufe der Geschichte >die germanische Welt<, ein Ausdruck, der gleichbedeutend ist mit westlicher Christenheit – mit den Staaten, die von den Abkömmlingen der germanischen Völker auf den Ruinen des weströmischen Reiches gegründet wurden. Die >germanische Welt< umfaßt also nicht nur Deutschland und die nordischen Nationen, sondern ebenso Frankreich, Italien, Spanien und England. Die romanischen Völker und die im engeren Sinne teutonischen Völker werden von Hegel ausdrücklich der >germanischen Welt< zugerechnet.«¹¹

Solange der Immanenz dieser geschichtsphilosophischen Spekulation gefolgt wird, ist davon auszugehen, dass mit dem Ende des Römischen Reichs die Momente für die Realisation des an und für sich freien Willens hinreichend entwickelt sind und zu ihrer Vereinigung bereitstehen.¹² Als logische Konsequenz dessen ergibt sich, dass der Prozess der Versöhnung vor über tausend Jahren begonnen hat, da das germanische Reich zum Römischen gewiss in der gleichen unmittelbaren räumlichen und zeitlichen Nähe steht, wie das Römische Reich wiederum unmittelbar an das orientalische und das griechische anschließt.¹³ Der Zeitpunkt, an dem die Versöhnung der Momente beginnt, welche dem »nordischen Prinzip« zukommt, ist demzufolge auf die Christianisierung und das Heilige Römische Reich zurückzudatieren.¹⁴

Nun sind demnach nicht mehr die bürgerlichen Demokratien oder die modernen konstitutionellen Monarchien für die nötige Funktion

wußtseyns des Weltgeistes, übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte, für diese Epoche [...] das *Herrschende*.«,

HEGEL, *Rechtslehre*, § 347, S. 276.

⁹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280f.

¹⁰ Ebd. HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 281f.

¹¹ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 269f. Vgl. die Fußnoten 34, S. 116 u. 16, S. 127.

¹² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 357, S. 280.

¹³ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 286.

¹⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280f. Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 286

vorgesehen, den einzelnen Willen mit dem allgemeinen zu vermitteln, sondern die Regierungssysteme der frühmittelalterlichen germanischen bzw. fränkischen Herrscher hätten hierbei bereits den an und für sich vernünftigen Erfolg herbeigeführt. Ist das letzte Wort der *Rechtslehre* Karl dem Großen gewidmet?

Das systematische Verständnis der verschiedenen Konzepte Hegels, die nach ihren Hinweisen und Argumentationslinien nicht nur als geschichts- und rechtsphilosophische miteinander konkurrieren, sondern auch innerhalb jener Sphären zueinander im Widerstreit stehen, ist nicht zueinander zu bringen. Der Versuch, den Hegel dazu dennoch unternimmt, erweitert die systematischen Funktionen der Kategorie des Volksgeistes erheblich: Sie soll nun die rechtsphilosophisch-systematische mit der welthistorischen Perspektive verbinden. Dadurch soll sie darüber hinaus auch jene Vermittlungsschwierigkeiten, Mängel und Probleme lösen, deren Lösung am Ende der begrifflichen Entwicklung noch aussteht. Denn etwa damit, dass die einzelnen Staaten im Naturzustand zueinander stehen, sowie mit der Situation des Pöbels bleiben Mängel zurück, die innerhalb der begrifflichen Sphäre des Staates selbst noch nicht hinreichend behoben werden. Infolgedessen, dass an den Volksgeist nach jenen Aspekten die verschiedensten Ansprüche geknüpft werden, wird der rechtsphilosophischen Konzeption schließlich eine bedeutende ideologische Komponente hinzugefügt.¹⁵ Dadurch, dass Hegel mit dem germanischen Volksgeist ein neues eigenes Prinzip ausweist, durch das die Versöhnung und damit die Lösung der noch ausstehenden Probleme erreicht werden soll, wird der Eindruck einer Harmonie erweckt, die in Wirklichkeit haltlos bleibt. Mit dem Beschwören des germanischen Volksgeistes und des »sittliche[n] *Moment*[s] des *Krieges*« nutzt Hegel hierzu überdem die betäubende Macht des nationalen Pathos und der nationalistischen Empfindungen.¹⁶ Das nationale Pathos und die blendende Harmonisierung umreißen die wichtigsten Aspekte der ideologischen Komponente in Hegels Konzept von der Herrschaft der Volksgeister:

Die rechtsphilosophische Funktion des Volksgeistes besteht ursprünglich darin, die national verschiedenen positiven Gesetzesinhalte zu erklären.¹⁷ In originär geschichtsphilosophischer Sicht bedient der Geist sich nach Hegel der Volksgeister, um seine Momente im ge-

¹⁵ Siehe den folgenden Absatz auf dieser Seite.

¹⁶ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265.

¹⁷ Siehe hier die übereinstimmenden Bestimmungen mit dem Nationalcharakter. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 3, S. 25. Vgl. oben die Fußnote 6, S. 118.

schichtlichen Verlauf zu verwirklichen.¹⁸ Diese zwei ursprünglichen Funktionen, die rechts- und die geschichtsphilosophische, werden daraufhin um weitere ergänzt. Zu den ursprünglichen zwei Funktionen tritt der ideologische Aspekt ebenso hinzu wie die Aufgabe, die Mängel der avancierten Staatsbestimmungen zu heben. Zudem soll der Volksgeist als Vermittlungsinstanz alle Aspekte verbinden. Neben dem rechtsphilosophischen und dem geschichtsphilosophischen Aspekt soll er somit als Schnittstelle auch die weiteren Aspekte, den ideologischen und die Vermittlungsmängel, miteinander zusammenschließen. Die verschiedenen Funktionen fächern die Bedeutungsvielfalt der Kategorie des Volksgeistes sonach in all das auf, was diese Kategorie in Hegels Philosophie an Vermittlungen leisten soll.

Die folgenden Umstände erschweren die Beurteilung des Begriffs des Volksgeistes zusätzlich: Die Semantik und das Idiom des Ausdrucks Volksgeist bereiten ihn zu Hegels Zeit für etwaige begriffliche Funktionen erst sehr mangelhaft vor. Hegel bezieht sich mit seiner Fassung des Volksgeistes freilich dennoch auf den Gebrauch, den seine Zeitgenossen von ihm machen. Gleichzeitig grenzt Hegel seinem Anspruch nach seine Position entschieden von denen seiner Zeitgenossen ab. Viel Licht ist hier des Weiteren auch von der bisherigen Hegelforschung nicht zu erwarten, da sie der fraglichen Kategorie in kritischer Sicht bislang wenig Beachtung geschenkt hat.¹⁹

Zu Hegels Zeit ist vom Volksgeist viel zu hören und wenig begriffliche Schärfe zu erwarten. Er ist auch zu der Zeit der *Rechtslehre* noch nicht zu der Konsistenz verdichtet, welche in späteren Zeiten forciert wird – weder in philosophisch-begrifflicher noch in ideologischer Hinsicht. Zumeist ist er konfus, unscharf und nicht einmal in seine beiden Bedeutungen, dem der Religion und dem des Nationalcharakters, unterschieden. Die Unschärfe des Begriffs gehört allerdings, insbesondere Anbetrachts seiner ideologischen Komponenten, zum Wesentlichen der Konstellation, die ihn ausmacht.

Der Ausdruck des Volksgeistes ist zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit der synonymen bzw. äquivoken Bedeutung der »Religion« im Gebrauch.²⁰ Auch von Ascher wird er in diesem Verständnis verwendet; Ascher strebt ihm gegenüber jedoch eine kosmopolitische und säkulare Distanz an. Ascher schreibt:

¹⁸ Siehe die obigen Seiten 130f.

¹⁹ Adornos fundierte aber in ihrer Ausführlichkeit nahezu aphoristische Kritik bildet hierzu bereits die seltene Ausnahme. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317ff.

²⁰ Vgl. ASCHER, *Napoleon*, S. 112. Vgl. die folgende Fußnote 21, S. 133.

Dass »die Idee der Menschheit in *Vaterlandsliebe*, *National-Anhänglichkeit* oder in einen *Volksgeist* (Religion) sich auflöste; daß die Regierung nur den ihr ergebenen Volkskreis ihres Einflusses würdigte, dies lag an der Beschränktheit der Idee der Regierung von sich selbst.

Sie wählte sich nur für den Volkshaufen, für den Boden, für die Handlungsweise, welche ihr vorgeworfen waren bestimmt. [...] Sie zog sich daher oft zurück, löst alle Vereinigungspunkte mit dem Nebenbuhler, wodurch sich natürlich ein gewisser Grad von Nationalhaß entfalten mußte.«²¹

Avineri zeichnet die Aufnahme der Volksgeistkategorie durch den jungen Hegel nach: Die Schriften Johann Gottfried Herders haben dabei eine entscheidende Rolle gespielt:

»Religion erscheint so als Aspekt einer umfassenden historischen Totalität. In Übereinstimmung mit Herder spricht Hegel im Hinblick auf eine solche Totalität vom >Volksgeist<, der Summe der soziokulturellen Institutionen, die das bilden, was man in der Umgangssprache >Volkscharakter< nennt.«²²

Des Weiteren nimmt Hegel, einer »Tradition folgend, die auf Bodin und Montesquieu zurückgeht« an,

»daß die Erörterung einer Religion notwendig die Untersuchung der auf eine spezifische Gruppe einwirkenden allgemeinen historischen Bedingungen beinhaltet. [...] Die Kombination von Herder und Kant tritt dort am stärksten in Erscheinung, wo Hegel die in der Phantasie und dem Bewußtsein des Volkes verwurzelte Volksreligion in Begriffen beschreibt, die Kants Ethik in einen Herderschen Rahmen einzufügen versuchen.«²³

Im weiteren Verlauf spielen bei dem Gebrauch des Ausdrucks im deutschsprachigen Diskurs Bodin und Montesquieu eine weit geringere Rolle als bei Hegel, der den Volksgeist rechtsphilosophisch weiterhin an die positiven Inhalte des Rechts bindet. Dennoch wird er weiterhin dazu genutzt, die eigene Kultur lobend voranzustellen und hervorzuheben.

²¹ ASCHER, *Napoleon*, S. 112.

²² AVINERI, *Moderner Staat*, S. 29. Im Satz davor bestärkt Avineri, dass der frühe Hegel die Religion auch bereits durch historisierende und materialistische Kategorien denkt:

»Eine Veränderung in der allgemeinen Struktur und den Sitten einer Gesellschaft würde zu einer Veränderung der Form des religiösen Glaubens führen, während Veränderungen in der Religion als Widerspiegelungen von Veränderungen in den allgemeinen Verhältnissen des Zeitgeistes zu begreifen wären.«,

Ebd. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 29.

²³ Ebd. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 29.

Bescheidenheit und Pluralismus werden dann auch weniger denn Geltungswille und der Glaube an die Besonderheit und die speziellen Rechte der eigenen Kultur die Worte geflüstert haben, als Hegel die exponierte Stelle des Schlusses seiner *Rechtslehre* zu besetzen hatte:

»Das Germanische Reich«, schreibt Hegel zur Krönung seines Systems der rechtsphilosophischen Begriffe; ihm gebührt der Schlussakkord.²⁴ Dem Ton und der Argumentation nach geht es darum, dass es am Ende der Weltgeschichte einzig noch das germanische Reich gibt, das zählt. Alles muss sich dem germanischen Volksgeist beugen, dem gegenüber die anderen Volksgeister nichts mehr zählen. Der germanische Volksgeist löse zudem die verbleibenden rechtsphilosophischen Probleme. An einer früheren Stelle der *Rechtslehre* erklärt Hegel das Ausschlaggebende für die Funktion und die Bedeutung der Volksgeister und ihrer Prinzipien wie folgt:

»Dem Volke, dem solches Moment als *natürliches* Princip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewußtseyns des Weltgeistes, übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte, für diese Epoche [...] das *Herrschende*. Gegen diß sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu seyn, sind die Geister der andern Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbey ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte.«²⁵

Demnach ist der letzte »herrschende Geist« der des »nordischen Prinzips der germanischen Völker«.²⁶ Hegel hätte sich weit mehr Mühe geben müssen, hätte er solche Assoziationen zur Besonderheit des deutschen Geistes nach den »unendlichen Schmerzen« der Napoleonischen Kriege vermeiden wollen.²⁷ Trotz einer Reihe argumentativer Schritte, mit denen Hegel den Ansichten der Völkischen zu Leibe rückt, partizipiert er doch nicht grundlos an einigen ihrer mit Nationalstolz gesättigten Überhöhungen.²⁸ Besonders bizarr – gerade deshalb aber auch besonders vielsagend – ist dabei Hegels Festhalten an den Ausdrücken der »Versöhnung«, des »germanischen Volksgeistes« und des germanischen Reichs.²⁹

²⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280f.

²⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 347, S. 276. Vgl. oben die Fußnoten 14, S. 120 u. 8, S. 131.

²⁶ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 347 u. 358, S. 276 u. S. 280f. Vgl. oben Fußnote 2, S. 46.

²⁷ Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 144. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280. Siehe unten die Fußnoten 30 u. 31, S. 134.

²⁸ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317ff.

²⁹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280f.

Shlomo Avineri zeichnet eindrucksvoll die Kontinuitäten ebenso wie die systematischen Zusammenhänge, wie sie hierzu im geschichtsphilosophischen Denken Hegels bestehen, nach – ohne jedoch, dass er dabei auch auf die diesen innewohnenden Inkonsistenzen stieße. Dass diese Stellen für Hegel und seine Zeitgenossen als ein Lob der aktuellen Bedeutung des >germanischen Geistes< gedeutet werden können, legt etwa die folgende Passage Avineris nahe:

»Schon in seiner Antrittsvorlesung in Heidelberg hatte Hegel der Hoffnung Ausdruck gegeben, die er dann später in seiner Berliner Antrittsrede noch ausführlicher darlegte, daß nach den Wirren des Krieges und der Revolution die Philosophie in Deutschland schließlich wieder zu Ehren kommen würde und daß nun die Deutschen, wie einst die Juden der Antike, mit der Bewahrung des geistigen Erbes betraut würden.«³⁰

In erstaunlicher Ähnlichkeit zu dieser Ansicht heißt es in Hegels *Rechtslehre*:

»Aus diesem Verluste seiner selbst und seiner Welt und dem unendlichen Schmerz desselben, als dessen Volk das *israelitische* bereit gehalten war, erfaßt der in sich zurückgedrängte Geist [...] die Versöhnung [...], welche dem nordischen Prinzip der *germanischen Völker* zu vollführen übertragen wird.«³¹

Hegel wiederholt einen ähnlichen Gedanken erneut zum Abschluss seiner Vorlesungen zur Geschichtsphilosophie. Mit viel Mühe und wenig Erfolg versucht Hegel dort, Preußen gegenüber dem revolutionären Frankreich als fortschrittlicher darzustellen. Ein beschworener Gegensatz zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus, der in diesem Fall politisch und geschichtlich als Prinzip wirksam sei, soll ihm dabei behilflich sein. Hegel schreibt:

»Die Abstraktion des Liberalismus hat so von Frankreich aus die romanische Welt durchlaufen, aber diese blieb durch religiöse Knechtschaft an politische Unfreiheit angeschmiedet. Denn es ist ein falsches Prinzip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne. [...] *Deutschland* wurde von den siegreichen französischen Heeren durchzogen, aber die deutsche Nationalität schüttelte diesen Druck ab. [...] Was endlich die Gesinnung betrifft, so ist schon gesagt worden, daß durch die protestantische Kirche die Versöhnung der Religion mit dem Recht zustande gekommen ist. Es gibt kein heiliges, kein

³⁰ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 144. Vgl. Fußnote 5, S. 46.

³¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280f.

religiöses Gewissen, das vom weltlichen Recht getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre.«³²

Es gehört deshalb zu den Stärken der Analyse Avineris, dass diese beiden Seiten explizit und durchsichtig werden; es zählt aber auch zu ihren Schwächen, dass Avineri ihre Unstimmigkeiten nicht kritisiert.³³ Genau genommen bleiben bei Avineri nicht nur zwei, sondern vier inkompatible Aspekte nebeneinander bestehen – als solche aber erkennbar. Neben dem nationalen Pathos, den Hegels Phrasen ausströmen, obwohl sie sich mit seiner eigenen Kritik an dergleichen nicht vertragen, ist auch nach dem historisierenden Aspekt die Parallelisierung der antiken und der modernen Verhältnisse in diesem Fall höchst problematisch: Die Hoffnungen

»daß nach den Wirren des Krieges und der Revolution die Philosophie in Deutschland wieder zu Ehren kommen würde und daß nun die Deutschen, wie einst die Juden der Antike, mit der Bewahrung des geistigen Erbes betraut würden«,³⁴

sind entweder recht leer oder sie sollen auf eine neue Synthesis hinweisen, die als Versöhnung in der Moderne durch das germanische Reich zu vollbringen sei. Letzteres würde die modernen Deutschen zwar ehren, jedoch die angestrebte Rationalität des geschichtsphilosophischen Konstrukts am Ende der *Rechtslehre* unterminieren; denn diesem Konstrukt zufolge haben die frühmittelalterlichen Christianisierungen für eine solche neue Synthesis doch nichts übrig gelassen, was deren Versöhnungen nicht bereits erfolgreich aufgehoben und vereint hätten. Hegel intendiert das Eine ohne das Andere, Avineri folgt Hegel hier kritiklos. Inkonsistent und geistver-

³² HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 535, 538 u. 539.

³³ Hinter all den Ausführungen, die von Hegel bezüglich dieser Zusammenhänge zu vernehmen sind, verbirgt sich letztlich die Frage, wann der sittliche Staat, der das Telos der praktischen Philosophie Hegels ist, historisch entsteht und welche Rolle dabei welcher Volksgeist spielt. Hierin gründen die entscheidenden Inkonsistenzen. Da der sittliche Staat nach den systematischen Argumenten der *Rechtslehre* nur der moderne Staat sein kann, entstehen eine Reihe von Konflikten. Hegel wird praktisch zur Sophistik getrieben, wenn er weiterhin aufrechterhalten möchte, dass zwischen dem preußischen Staat der Restauration und seinem modernen sittlichen Staat der *Rechtslehre* kein erheblicher Gegensatz bleibt. Die Engländer, Amerikaner und Franzosen haben zur Erreichung des modernen Staates und seiner fortschrittlichsten Einrichtungen real weit mehr beigesteuert als die rückständigen Deutschen und die restaurativen Preußen. Wenn diese Leistungen schon den Nationalcharakteren zugeschrieben werden sollen, so sicher nicht den deutschen und preußischen.

³⁴ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 144. Vgl. die Fußnoten 5, S. 46 u. 30, S. 134.

lassen, wie sonst selten, will Hegel die pathetische Weihe und die unmöglichen Vermittlungen, ohne deren Kehrseiten, d. h. ohne den daraus entstehenden Ungereimtheiten, nachzugehen. Schließlich schießt Avineri daher auch ein wenig über das Ziel hinaus, wenn er fortfährt:

»Jeder Versuch, die letzte und vierte Stufe in Hegels Geschichtsphilosophie mit den nationalistischen oder ethnisch-sprachlichen Ansichten späterer deutscher Romantiker oder Nationalisten in Zusammenhang zu bringen, ist völlig verfehlt.«³⁵

Denn nur, weil es Hegel nicht gelingt, den germanischen Volksgeist auf einen konsistenten Begriff zu bringen, und er sich stattdessen in ein Sammelsurium rechtlicher, politischer, nationaler, ethnischer und kultureller Bestimmungen verfängt, welche in erster Linie durch ihre logische, historische und geografische Unschärfe auffallen, bedeutet dies dennoch nicht, dass Hegel seinen fraglichen Begriff unabsichtlich mit >germanischer Volksgeist< benannt hätte: Allein schon historisch und etymologisch entnimmt Hegel diesen Terminus einem Idiom, welches von den Völkischen und ihrer Unterscheidung des >jüdischen< und des >germanischen Volksgeistes< sowie der politisch christlichen Restauration dominiert wird.³⁶ Dies ist nicht zu leugnen, auch wenn es Hegels Absicht gewesen sein mag, diese Ausdrücke gezielt umzudeuten.³⁷ So entscheidend, berechtigt und unverzichtbar es ist herauszustellen, dass

»die nationalistischen oder ethnisch-sprachlichen Ansichten späterer deutscher Romantiker oder Nationalisten«³⁸

oder auch die der Zeitgenossen Hegels mit Hegels Auffassungen nicht identisch sind, wie Avineri dies zu Recht zu tun bemüht ist, so ist es doch bis ins Absurde folgewidrig, sie zueinander nicht »in Zusammenhang zu bringen«.³⁹

Der Ausdruck bleibt semantisch auf Herder sowie auf seine verschiedenen Ausformungen durch die Zeitgenossen Hegels verwiesen.

³⁵ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 270.

³⁶ Hier gilt es, auch die ideologische Bedeutung der Auseinandersetzungen um das Sanskrit herauszustellen. Vgl. ASCHER, *Wartburgfeier*, S. 250.

³⁷ Dadurch, dass Hegel bei seinem Volksgeistkonzept vorrangig die rationalen Elemente fortbestimmt und es dabei entschieden von jenen Bestimmungen abgrenzt, die in vorzivilisatorischen Zeiten wurzeln sollen, ist die Vermutung der beabsichtigten kritischen Umdeutung tatsächlich naheliegend. An den Inkonsistenzen und am Weihevollen des Tons, der sich mit den sachlichen Bestimmungen nicht verträgt, ändert dies dennoch nichts.

³⁸ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 270. Vgl. obige Fußnote 35, S. 135.

³⁹ Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 270. Vgl. obige Fußnote 35, S. 135.

Avineri zeichnet die Reflexionen nach, die Hegel im Lauf der Zeit mit dieser Kategorie vornimmt, und er verdichtet die Kontinuitäten, die dabei bestehen:

»Hegels Einteilung der Geschichte in Perioden in der *Philosophie der Geschichte* stimmt weitgehend mit einigen seiner frühesten historischen Fragmente überein.«⁴⁰

Die Kategorie des Volksgeistes bleibt dadurch mit Bedeutungen aufgeladen, die sich mit den rationalen kategorialen Ansprüchen der *Rechtslehre* nicht vertragen. Die Überforderung dieser Kategorie wird durch die weiteren systematischen Ansprüche zudem verstärkt. Diese beiden Aspekte katalysieren in ihrer Wechselwirkung einen Prozess, der den wesentlichen Charakter der *Rechtslehre* in sein Gegenteil verkehrt. Denn die modernen Staaten gründen entgegen diesen inkompatiblen Systematiken nicht wie die antiken Gesellschaften bei Hegel in partikularen Volksgeistern. Des Weiteren vermag der Volksgeist deshalb in der Moderne auch *nicht*, das »sittliche *Moment* des *Krieges*« zu legitimieren.⁴¹ Hegels Anspruch zum Trotz gelingt es ihm nicht, das vorgeblich »sittliche« Moment des Krieges mit der angestrebten Vernünftigkeit des Staates in Einklang zu bringen.⁴² Unter den benannten Mängeln, für die der Volksgeist einspringen soll, ist dies der entscheidende. Die Analyse dessen erfolgt hier in den nachfolgenden Kapiteln. Die durch die Kategorie des Volksgeistes katalysierte Bewegung führt im Resultat dazu, dass die *Rechtslehre* irrational, ideologisch und partikularistisch wird. Die Lehre vom Volksgeist bleibt im Grunde, solange sie an der wesentlichen Argumentationslinie der *Rechtslehre* relativiert wird, dieser äußerlich. Denn Hegel argumentiert darin universalistisch. Mit Blick darauf, dass Hegel vor universalen Konzepten immanent den partikularen Nationalstaat privilegiert, wird ihm in einer letztlich ideologischen Weise dennoch die Partikularität des Volksgeistes zur zentralen Legitimationsinstanz.⁴³ Der Volksgeist erfordert deshalb eine ideologiekritische Betrachtung von einer Art, wie sie jedoch erst nach Hegels Zeit entsteht.

⁴⁰ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 264.

⁴¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265. Vgl. speziell unten die Fußnote 3, S. 233.

⁴² Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265.

⁴³ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 285. Vgl. Fußnote 3, S. 20.

4. Der Übergang zur Kritik der Kategorie des Volksgeistes

Der höchste Punkt der *Rechtslehre* wird zu ihrem Abschluss nach Hegels Anspruch durch die Kategorie der Versöhnung erreicht. Abseits ihrer problematischen Konnotationen soll diese Kategorie als Reflexionsbegriff die reich gefüllte und gelungene Vermittlung des Besonderen und des Allgemeinen repräsentieren: Sie ist ein Totalitätsbegriff. Geschichtsphilosophisch kommt nach Hegel dadurch der Weltgeist zu sich selbst. Es gleicht hingegen einer *metábasis eis állo génos*, auf dieser Ebene, die das Universale und das Allumfassende repräsentiert, die universalen Kategorien bzw. Reflexionsbestimmungen und Totalitätsbegriffe des Weltgeistes, der umfassenden Vermittlung und der Versöhnung mit einem partikularen Volksgeist, nämlich mit dem germanischen, zu identifizieren: Der partikulare germanische Volksgeist wird zum Grund der Erfüllung der allumfassenden Kategorien der Versöhnung und des Weltgeistes, kurz, das Kontingente wird zum Grund des Allgemeinen. Völlig untypisch bleibt Hegel aber gegen diesen Aspekt unkritisch; es ist ihm selbst wahrscheinlich nicht aufgefallen.¹ Das Herrschen des germanischen Volksgeistes, d. h. das Herrschen eines Partikularen, zu einem Universalen zu erklären, ist Hegels unreflektierter Versuch, trotz der Beibehaltung der Kategorie des Volksgeistes, den Abfall der *Rechtslehre* in den Partikularismus abzumildern. Das Resultat ist das Gegenteil: schlichter Chauvinismus.

Avineri gewahrt diese partikularistischen Konsequenzen ebenfalls nicht und folgt Hegel bei der von diesem angedeuteten, jedoch höchst problematischen Verwechslung des germanischen Volksgeistes mit dem Weltgeist. Der germanische Volksgeist, der nach dem Ausschlag der Interpretation Avineris

»gleichbedeutend ist mit westlicher Christenheit« und dementsprechend »nicht nur Deutschland und die nordischen Nationen, sondern auch Frankreich, Italien, Spanien und England« umfasse, führe dazu, dass »in Deutschland wie in der übrigen westeuropäischen Welt [...] nicht ein Staat, sondern der Geist«²

herrsche.

Dennoch behält der Volksgeist, abgesehen von dieser Verwechslung, seine bisherigen Bestimmungen. Analog zum Nationalcharakter des Anfangs der *Rechtslehre* bestimmt der Volksgeist nach seiner

¹ Adorno geht hier mit Hegel schärfer ins Gericht. Vgl. unten das Unterkapitel: *Die »Rolle des Volksgeistes«*, S. 166ff.

² AVINERI, *Moderner Staat*, S. 269, S. 270 u. S. 264. Vgl. oben die Fußnote 34, S. 116, 11, S. 119 u. 16, S. 127.

essenziellen Bedeutung bei Hegel weiterhin die Besonderheiten der positiven Rechtsinhalte, insofern diese als partikulare national variieren.³ Gegen diese wesentliche Bestimmtheit, nach der der germanische Volksgeist als partikularer von anderen verschieden ist, könnte er die Versöhnung nur repräsentieren, würde er mit dem Weltgeist die Bestimmungen tauschen. In logischer Konsequenz würde der Volksgeist dadurch jedoch aufhören, Volksgeist zu sein. Er würde allgemeiner Geist, Weltgeist. Den Volksgeist durch die Verkehrung seiner Bestimmungen in die des allgemeinen Geistes schlicht zu entleeren, macht freilich wenig Sinn; und es ist äußerst inkonsequent, den Volksgeist derart, d. h. nach dieser Tendenz bei Hegel und Avineri, auszulöschen. Ohne die inkonsequente Auslöschung des Volksgeistes durch seine Verkehrung in die Bestimmungen des allgemeinen Geistes bleibt jedoch ebenfalls ein fataler Widerspruch: Die universalen Menschenrechte und ihre Realisierung und der germanische Volksgeist und dessen Verwirklichung sind nicht im Geringsten identisch miteinander, sondern sie stehen einander nach wie vor konträr entgegen.

An dem Punkt, an dem Hegel nicht mehr die Allgemeinheit der Vernunft, sondern jenen Volksgeist zum Bestimmungsgrund der nationalen Institutionen erklärt, dessen Partikularität ihm nicht auszutreiben ist, ohne dass er aufhörte, Volksgeist zu sein, und der dadurch stattdessen zum Geist, zur allgemeinen Vernunft würde, wird Hegels Konzept zur jüdischen Emanzipation inkonsistent.

Die Besonderheiten spezifischer Konfessionen und Religionen werden, wie hier im Unterkapitel Kein »Proselytenmachen« – Das Bewahren der habituellen Kraft unmittelbarer Sittlichkeit gezeigt, auch in den universalen Kategorien und Konzepten Hegels nicht schlicht negiert; ihnen wird vielmehr ihr systematischer Ort zugewiesen: Als Momente des kulturellen Lebens sollen sie weiterhin eine maßgebliche Rolle spielen. In diesem Punkt können die Beurteilung und Analysen Gerald Hubmanns in ihrer Vielschichtigkeit und Klarheit leicht geteilt werden bzw. dienen sie für das hier Entfaltete als Stütze und Voraussetzung:

»Bedeutsam ist, daß hier – wie übrigens auch bei Fries – neben dem Formalismus staatlicher Gesetze und Institutionen (auf den Kant noch allein gesetzt hatte) die habituellen und kulturellen Ressourcen in den Blick kommen, in denen ein funktionierendes Gemeinwesen auch gründet.«⁴

³ Vgl. etwa die Fußnoten 5, S. 4, 28, S. 114 u. 6, S. 118.

⁴ HUBMANN, *Sittlichkeit und Recht*, S. 132.

Nur für die ökonomische, rechtliche und politische Organisation ist die religiöse Orientierung, die Religions- oder Konfessionszugehörigkeit, unwesentlich. Für jene Aspekte der Organisation der Gesellschaft müssen es die Kategorien des Politischen selbst sein, welche das Bestimmende ausmachen. Aus der Perspektive der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion kann sich die Besonderheit in »irgend einer« Kirche entfalten; welche es im besonderen Einzelfall ist, ist jener Perspektive gleichgültig; denn das bürgerlich-rechtliche Verständnis beruht selbst grundlegend auf solchen Abstraktionen und diese sind ihm wesentlich und immanent.⁵ Die moderne Gesellschaft sieht als säkulare in ihren zentralen Belangen von den konfessionellen Besonderheiten ihrer Mitglieder ab. Für die rechtliche, politische und gesellschaftliche Partizipation am gesamtgesellschaftlichen Leben ist die Besonderheit der jeweiligen religiösen Orientierung deshalb ausdrücklich *kein* Ausschlusskriterium. Dies ist Hegels Bestimmung zu den bürgerlichen Begriffen des Liberalismus, der Toleranz und des Rechts. Sie weist zudem konkret über die bloßen Abstraktionen hinaus. Denn die notwendige Abstraktion bleibt bloße Abstraktion, solange sie allein durch die bürgerlichen Begriffe des bloß »abstrakten Rechts« und der bloßen Entgegensetzung der Gesellschaft gegen den Staat gedacht wird.⁶ Diese noch mangelhafte Gestalt der Abstraktion hebt Hegel auf. Dass die religiöse Besonderheit sich innerhalb ihrer Freiräume entfalte, aber das Politische durch das Politische zu bestimmen sei und nicht vom Religiösen, ist dieser avancierte Stand Hegels zum Verhältnis von Kirche und Staat. Die Identifikation des Bürgers mit seiner Kirchengemeinde in dieser einen Hinsicht, mit seiner rechtlichen Organisation in einer weiteren und schließlich mit seiner Korporation als dem bestimmten ökonomischen Teilgebiet, dem der Bürger angehört, ist Hegels Verständnis der komplexen gesellschaftlichen Vermittlung, wie er sie anstrebt. Denn die Korporation ist Hegels bevorzugtes Modell für eine gesellschaftliche Partizipation, in der seiner Ansicht nach die Teilhabe der einzelnen Menschen an dem übergeordneten gesellschaftlichen Ganzen durch den dialektischen Ausgleich der besonderen und der allgemeinen Interessen gelingt.⁷ Ob der 1819 von Eduard Gans, Leopold Zunz, Moses Moser u. a. gegründete *Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden* als

⁵ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 270, Anm., S. 216.

⁶ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 34ff., S. 51ff.

⁷ Hegels Modell trifft die empirische Wirklichkeit allerdings nicht in dem von ihm unterstellten Maß. Denn dem realen Ausgleich der gesellschaftlichen Antagonismen durch Korporationen steht mehr im Weg, als Hegel wahrhaben möchte.

eine Korporation in diesem Sinn anzusehen ist bzw. als eine analoge Institution gesellschaftlicher Integration, ist nicht ausgemacht, aber vorstellbar.⁸ Dass im Ökonomischen das Ökonomische und im Politischen das Politische das Wesentliche sei, nicht aber das Ethnische oder das Religiöse ausschlaggebend werde, bleibt gleichwohl für Hegel wie für jeden echten Demokraten die grundlegende Voraussetzung für die rationale politische Identifikation des Bürgers mit den gesellschaftlichen Institutionen. Mit dem partikularen Volksgeist als Grund der gesellschaftlichen Institutionen ist eine solche Identifikation, wie sie Hegel nach seinem Konzept zur Emanzipation ausdrücklich vorsieht, allerdings nicht mehr möglich.

⁸ Gans' Verein zur Wissenschaft des Judentums ist ein Beispiel. Hagil.com und Wikipedia sprechen von der Gründung im Jahr 1819. Andere von einer Gründung 1820 oder 21.

Die Dimensionen der Kategorie des Volksgeistes im Überblick

Der Volksgeist als Kategorie, d. h. als philosophischer Grundbegriff, erfüllt bei Hegel im Wesentlichen drei Funktionen, welche voneinander unterschieden, aber nicht beziehungslos zueinander sind. Die Kategorie des Volksgeistes vereint diesen Funktionen zufolge drei Dimensionen in sich: Sie werden hier die geschichtsphilosophische, die rechtsphilosophische und die ideologische Dimension genannt.

Nach der ersten Dimension gehört die Kategorie des Volksgeistes zu Hegels geschichtsphilosophischer Erklärung, nach der die vernünftigen Momente des an und für sich freien Willens historisch als Gestaltungen erst dadurch entstanden sind, dass verschiedene Kulturen und Völker sich in Kriegen verdrängt haben.

Nach der zweiten Dimension dominiert der Volksgeist Hegels Antwort auf das rechtsphilosophische Problem, dass es, obwohl alle Rechtsbestimmungen in den universalen Begriffen der Menschheit und des an und für sich freien Willens gründen, in verschiedenen Nationen durchaus unterschiedliche positive Inhalte der Gesetze gibt.

Nach der dritten Dimension bestimmt Hegel den Volksgeist zu einem Moment dessen, was er das »sittliche *Moment des Krieges*« nennt und nach dem der Volksgeist das »*absolute Recht*« hat, im Krieg über andere Volksgeister zu siegen.¹ Die Benennung dieser dritten Dimension als ideologische ist dadurch gerechtfertigt, dass Hegels Konzept mit jener modernen Ideologie kongruiert, nach der die nationale Identität eines >Volkes< tendenziell durch andere >Völker< bedroht werde und deshalb die Opferbereitschaft für den Krieg erfordert sei. Außerdem misslingt Hegels Versuch, auch für die Moderne die Kriegslegitimation durch die Verflechtung mit der geschichtsphilosophischen Dimension zu gewinnen.

¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265 u. § 345, S. 275.

5. Zum Umgang mit der Geschichtsphilosophie und ihre immanente Kritik

Hegels Opposition gegen die völkischen Frühantisemiten, die Burschenschaftler und die politische Romantik sowie sein entschlossenes Eintreten für die jüdische Emanzipation decken sich 1820 mit seiner Parteinahme für den preußischen Staat, für dessen Institutionen und für die Restaurationsregierung. In diesen Auseinandersetzungen sind zwar die jeweiligen Parteien durch eine gemeinsame Frontlinie getrennt, aber sie haben dafür nicht unbedingt dieselben Gründe. So begründet Hegels Opposition sich im Wesentlichen aus den naturrechtlichen Prinzipien seiner politischen Philosophie. Eben diese bringen ihn jedoch ebenfalls in eine Opposition zu der Restaurationsregierung, was Hegel freilich mehr oder weniger eifrig zu verschleiern bemüht ist. Hierbei entsteht der Eindruck, dass Hegel 1820 die Teleologie dazu verwendet, die revolutionären oder reformistischen Tendenzen in seiner politischen Philosophie zu überdecken. Hegels insgesamt anspruchsvolles geschichtsphilosophisches Denken führt vor dem Hintergrund dieser ausgesprochen komplexen historischen Situation zu jenen apologetischen Aspekten, die Rudolf Haym 1857 zu Recht angreift. Da Hegels politische Haltung gegen die Frühantisemiten und für die jüdische Emanzipation in der benannten Weise in die Konflikte zwischen der Regierung und der Opposition verstrickt ist, scheint es unangebracht eine kritische Auseinandersetzung mit Hegels Apologie der seinerzeit bestehenden Herrschaftsverhältnisse außenvorzulassen. Gegenüber einer ausführlichen Diskussion kann die vorliegende Arbeit gleichwohl bloß eine Skizze liefern:

Der Geschichtsphilosophie Hegels fällt in der vorliegenden Arbeit eine spezielle, wenn auch nicht bedeutsame Rolle zu. Sie ist argumentativ letztlich auch einfach zu schwach, als dass sie den Einsichten aus der *Rechtslehre* ernsthaft gefährlich werden könnte. Dennoch ist Hegels praktische Philosophie ohne die Bedeutung, die er selbst darin der Geschichtsphilosophie zumisst, angemessen nicht darzustellen oder zu beurteilen. Schließlich ist auch der Volksgeist primär als eine geschichtsphilosophische Kategorie einzuordnen und seine Kritik muss dies berücksichtigen.

Mit dem Fokus auf einem anderen Gesichtspunkt gelingt es beinahe allen fundierten Kritikern an Hegels Rechtsphilosophie, als Angelpunkt sich an ihren problematischen geschichtsphilosophischen Aspekten festzumachen.

Da in der modernen naturrechtlich begründeten Institutionenarchitektur, auf die die *Rechtslehre* wesentlich abzielt, nach Hegel im

Allgemeinen dieselbe Vernunft walte, wie sie dem Einzelnen entstammt, sei die Heteronomie vermieden. Insofern könne der Anspruch, der sich aus dem Autonomiebegriff Kants und der Aufklärung ergibt, erfüllt werden.

Im Vergleich mit dieser naturrechtlichen Konstruktion tritt der Volksgeist den Menschen nun heteronom und transzendent, d. h. fremd und jenseitig, gegenüber und er unterwirft die Einzelnen seiner Herrschaft. Gemäß der Kategorie des Volksgeistes und den weiteren geschichtsphilosophischen Grundbegriffen werden die Subjekte des Weiteren nicht mehr als hervorbringende und gestaltende Kraft verstanden, welche sich die gesellschaftlichen Einrichtungen als eine zweite Natur selbst erschaffen, sondern die Menschen, ihre Gesetze und Institutionen werden nun zu Erzeugnissen des sich verwirklichenden Weltgeistes, der sich dadurch zum einzigen noch verbleibenden handelnden Subjekt aufschwingt.

Infolgedessen geraten nach logischen Beurteilungsmaßstäben das Autonomieverständnis der Aufklärung, das die *Rechtslehre* im Wesentlichen beherrscht und nach dem die Institutionen die Schöpfungen der lebendigen Menschen, fern jeder weiteren Heteronomie, sein müssen, und die Volksgeistkonstruktion in ein Verhältnis der kontradiktorischen Ausschließung zueinander. Jene zwei Tendenzen der Philosophie Hegels bilden deshalb einen Widerspruch, der nicht zu vermitteln ist und dessen Lösung meiner Ansicht nach einer radikalen Kritik der Hegelschen Geschichtsphilosophie und einer weitreichenden Beschränkung ihrer Geltungsansprüche bedarf.

Wie benannt kritisiert und charakterisiert Adorno jenes kontradiktorische Ergebnis, bei dem die menschliche Subjektivität und das bewegte Denken durch die unterstellte transzendente Entität des Weltgeistes ersetzt werden, der selbst unbewegt sei, als den Abbruch der Dialektik.¹ Schnädelbach fasst seine Kritik an den politischen und moralphilosophischen Konsequenzen jener geschichtsphilosophischen Pointe unter dem Terminus der »Theodizee des Sittlichen« zusammen.² Jenen Terminus entlehnt er vermutlich ein Stück weit von Adorno. Avineri, der sich in seiner Kritik an Hegel sonst auffallend zurückhält, führt bemerkenswerterweise ausgerechnet zu diesem Punkt aus, dass Subjekt und Objekt sowie Handeln und Begreifen

¹ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. unten das Kapitel: *6 Der Volksgeist und der »Abbruch der Dialektik«*, S. 149ff.

² Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 268. Vgl. zur »Theodizee des Diesseits«: ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 300.

geschichtsphilosophisch am Ende bei Hegel doch getrennt bleiben und nicht aufgehoben werden.³

Die Entmündigung und die Entmachtung der menschlichen Subjekte zwingen sich als Folge der geschichtsphilosophischen Konstruktion Hegels zwar auf; es ist gleichwohl bemerkenswert, dass speziell mit dem genaueren Blick in die *Rechtslehre* das Verhältnis zwischen ihren apologetischen Tendenzen und jenen geschichtsphilosophischen Grundannahmen überraschend distanz- und spannungsreich ausfällt. Obwohl Hegel die Geschichtsphilosophie häufiger anspricht und dazu jeweils einen pathetischen Ton anschlägt, walten, mit Ausnahme des Abschlusskapitels zur Weltgeschichte, ihre Grundannahmen nirgends in seinen rechtsphilosophischen Kategorien. Auch vom Textumfang her spielt die Geschichtsphilosophie innerhalb der *Rechtslehre* kaum eine Rolle. Wer angesichts dessen bei der Deutung und Bewertung der Argumente der *Rechtslehre* dennoch der geschichtsphilosophischen Interpretation ein Übergewicht einräumt, kann ihr damit nicht gerecht werden.

In den Passagen der *Rechtslehre*, in denen Hegel tatsächlich eine Apologie der preußischen Verhältnisse in Angriff nimmt, greift er erstaunlicherweise auf die Potenziale seines geschichtsphilosophischen Konzepts gerade nicht zurück. Das Verhältnis, in dem bei Hegel die Apologieversuche und die Entmachtung der Subjekte durch die Geschichtsphilosophie zueinander stehen, stellt sich bei der genauen Betrachtung demnach vielfältiger dar, als es die prinzipielle These vermuten lässt.

In den problematischen geschichtsphilosophischen Konzepten werden ferner Schwierigkeiten miteinander verknüpft, die ursprünglich heterogen zueinander stehen: Diese sind die steil idealistischen Tendenzen, zu denen Hegels Philosophie sich in manchen Teilen versteigt, auf der einen Seite und Hegels Unterwerfung unter die preußische Zensur und Repression auf der anderen.

So wird in jenen Problemen der Geschichtsphilosophie einerseits besonders deutlich, dass die Totalitätsansprüche, die ursprünglich in ihrer engen Bindung an das dialektische Denken entstehen, sich bei Hegel letztlich gegen die Dialektik erneut verselbstständigen und Vorstellungen des Absoluten reevozieren, die originär in die Antike gehören.

Andererseits sind ein gewisser absurder Stillstand und die entsprechende Ahistorizität in Hegels Geschichtsphilosophie auch daraus erklärbar, dass dessen Gegenteil, nämlich die Benennung der Mängel

³ Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 277.

der Gegenwart und die Forderung eines notwendigen geschichtlichen Fortschritts, bei dem preußischen Restaurationsregime sicherlich auf wenig Gegenliebe gestoßen wäre. Die Geschichtsphilosophie leidet so zum einen unter den Bedingungen der Repression und der Zensur; zum anderen möchte Hegel sie selbst freiwillig und opportunistisch nutzen, um jenen Bedingungen entgegenzukommen oder auszuweichen.

Jene ausnehmend schwierige Situation wirkt sich zwar nicht auf das gesamte Korpus der Vorlesungen zur Geschichtsphilosophie umfassend negativ aus, wohl aber auf ihre maßgeblichen Fragen. Infolgedessen entsteht der Eindruck, dass die *Geschichtsphilosophie*, trotz beachtlicher Potenziale, mit Blick auf die entscheidenden Fragen, wie der nach dem historisch spezifischen Datum für den Beginn des sittlichen Staates, als wirres, inkonsistentes und lösungsschwaches Theodizeedenken dem kompetenten Rechtsdenken der modernen Staatsbegriffe aus der *Rechtslehre* gegenüberzustehen scheint.

Der spezifischen Bedeutung und Sonderstellung der geschichtsphilosophischen Grundannahmen kann hier dennoch nicht detailliert nachgegangen werden. Das würde zu viel Raum beanspruchen und zu weit wegführen von der zentralen Argumentation dazu, inwiefern Hegels Volksgeistkonzeption eine Konkurrenz zu seinen naturrechtlichen Argumenten bedeutet. Für die Erarbeitung der Dissertation habe ich eine entsprechende ausführliche Darstellung erstellt, die ich an dieser Stelle aus den benannten Raumgründen fortlasse. Dort gehe ich jeweils zunächst von der Immanenz der philosophischen Darstellungen aus, um von dort auf die entstehenden Widersprüche zuzusteuern. Für den allgemeinen Rahmen der Betrachtung werden dazu zwei Entgegensetzungen miteinander kontrastiert: Hegels systematisch erbrachter Nachweis aus der *Rechtslehre*, nach dem für den sittlichen Staat die bürgerliche Gesellschaft überwunden werden muss, wird mit den möglichen oder fehlenden Entsprechungen jener Einsicht in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* verglichen. Hegels letztlich inkonsistente und undialektische Fassung der >germanischen Welt< wird hierzu erläutert. Die Inkonsistenzen hinsichtlich des modernen Staatsbegriffs Hegels und der Volksgeistkonzeption werden von wechselseitigen Projektionen beherrscht. Zum einen transferiert Hegel den vorgeblichen germanischen Volksgeist aus der Spätantike (bzw. aus dem frühen Christentum) in den modernen sittlichen Staat; umgekehrt projiziert er die Bestimmungen der modernen bürgerlichen Sittlichkeit auf die Antike, das Mittelalter und die Reformationszeit. Im Anschluss an jene kritischen Darstellungen nehme ich diejenigen Passagen und Themen in Augenschein, die Hegel tatsächlich apologetisch verhandelt. Hierzu zählen die Frage

einer ausstehenden Verfassung für Preußen, der Konstitutionalismus und die Frage, wer die Verfassung machen soll. Dazu gehören weiter die damit zusammenhängenden Ausführungen zu der Natürlichkeit des Monarchen, die als Einwand gegen demokratische Verhältnisse angeführt werden, und die überraschende Umkehrung aus der *Geschichtsphilosophie*, nach der nun die Religion die Wurzel des modernen Staates sei. In all jenen Fällen werden die auffallend abenteuerlichen Konstruktionen Hegels ebenso ans Licht treten wie der Umstand, dass er die apologetische Kraft der Thesis von der Allmacht des Weltgeistes hierzu in der Regel nicht anbringt. Innerhalb der entsprechenden Zusammenhänge wird auch die häufiger zu vernehmende Frage, ob mit Hegels praktischer Philosophie nicht ein sittlicher Rückfall gegenüber Kant eintreten würde und ob deshalb nicht zu Kant zurückzukehren sei, diskutiert. Anschließend widme ich mich modellhaft der Kritik Avineris an der Geschichtsphilosophie Hegels und ich entfaltet bei der Gelegenheit das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis und die Traditionen der Metaphysikkritik, die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegen.⁴

⁴ Vielleicht wird sie in Zukunft anderenorts veröffentlicht werden.

Der Abschluss der Rechtslehre und seine Schwächen als die philosophische Deduktion des Volksgeistes

Anspruchsvolles Denken, welches die äußerliche Kritik verschmäht, neigt dazu, die Teleologie, die Hegel am Ende der *Rechtslehre* ab dem § 341 ausdrücklich entwickelt, wie das missratene Ende für ein sonst gelungenes Bühnenstück zu behandeln. Die entsprechenden Textstellen wirken wie äußerlich zur Vorbereitung des Endes eingeschummelte, ärgerliche und überflüssige Versatzstücke.

Offenbar wehrt Schnädelbach allerdings eine entsprechende Auffassung Vittorio Hösles entschlossen ab:

»Über die Frage nach den rechtlichen Strukturen des Außenverhältnisses des Staates erreicht Hegel mit dem absoluten Recht der Weltgeschichte als des >Weltgerichts< den Höhepunkt und Abschluss seiner Philosophie des Rechts. Dieser letzte Schritt wird in den GPR [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, D. M.] so oft im voraus angekündigt, daß es nicht überzeugt, ihn als bloß >angehängt< und überdies als eine Folge von >Begriffsfehlern< zu interpretieren sowie das Skandalöse an ihm hegelimmanent beseitigen zu wollen.«¹

¹ SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 323. Schnädelbach verweist auf die §§ 33, 259 u. 340. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 33, 259 u. 340, S. 48f., 205ff. u. 272f. Passend zu den gesamten Ausführungen im Umfeld des § 33 heißt es dort im Zusatz unzweideutig:

»Das Recht des Staates ist daher höher als andere Stufen: es ist die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung, welche nur noch unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes fällt.«,

HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, Zusatz, S. 91. Der § 259 erläutert unter dem dritten Aspekt c),

dass die »Idee des Staats« als »allgemeine Idee«, als »Gattung und absolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geist« ist, »der sich im Prozesse der *Weltgeschichte* seine Wirklichkeit giebt.«,

HEGEL, *Rechtslehre*, § 259, S. 205ff. Der Zusatz fügt hinzu:

»Der alleinige absolute Richter, der sich immer und gegen das Besondere geltend macht, ist der an und für sich seiende Geist, der sich als das Allgemeine und als die wirkende Gattung in der *Weltgeschichte* darstellt.«,

HEGEL, *Rechtslehre*, § 259, Zusatz, S. 406f. Der § 340 leitet wie folgt das Abschlusskapitel zur *Weltgeschichte* ein:

»Die Prinzipien der *Volksgeister* sind um ihrer Besonderheit willen [...] überhaupt beschränkte, und [...] sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der *allgemeine Geist*, der *Geist der Welt* [...] sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht [...] an ihnen in der *Weltgeschichte*, als dem *Weltgerichte*, ausübt.«,

HEGEL, *Rechtslehre*, § 340, S. 272f. Explizit bezieht Schnädelbach sich zudem auf Hösles Beitrag in: Christian JERMANN (Hrsg.), *Anspruch und Leistung von Hegels >Rechtsphilosophie<*, Stuttgart 1986, S. 217ff.

Die immanente Kritik sollte, um nicht äußerlich zu werden, den »Abschluss« der Rechtsphilosophie nicht weniger ernst nehmen, als es von Hegel intendiert ist.² Dass ihre Krönung dennoch auf »Begriffsfehlern« beruht und weiterhin »angehängt« wirkt, wäre dann argumentativ zu belegen.³ Das »Skandalöse« an dem »letzten Schritt« der *Rechtslehre* »hegelimmanent beseitigen zu wollen«, dürfte hingegen sicherlich schwer fallen.⁴

Darüber hinaus erhalten die teleologischen Kategorien durch ihre ideologische Funktion eine eigenständige Bedeutung. Dass Adorno neben dem äußerlichen Charakter dieser teleologischen Überhöhungen, mit denen Hegel oft erstaunlich tief unter sein eigenes Niveau sinkt, ihren ideologischen Aspekt zum Angelpunkt seiner Kritik vertieft, macht einen Teil ihrer Originalität aus. Adorno gelingt es, Hegel den Rückfall in die antiquierten Argumentationsmuster der Platonischen Philosophie ebenso nachzuweisen, wie die antizipierende Vorwegnahme späterer »Lehren vom Kollektivgeist« zu beleuchten.⁵ Letztere findet Adorno etwa bei Emile Durkheim und Oswald Spengler.⁶

Die vorgelegte Untersuchung baut insofern auf Adornos Analysen auf, als sie ihre Ergebnisse teilt. Sie schließt hingegen insofern nicht an sie an, als sie nicht dort fortfährt, wo Adorno endet, sondern sich vielmehr einen Schritt vor ihrem Ausgangspunkt positioniert. In einer breit angelegten Argumentation wird hier auseinandergelegt, wie sehr die kategoriale Entwicklung der *Rechtslehre* und das Volksgeistkonzept voneinander divergieren und sie sich einander wechselseitig die Berechtigung streitig machen: Wenn eines von beidem gelten soll, d. h., wenn entweder die naturrechtliche Argumentation der *Rechtslehre* oder das Konzept zu den Volksgeistern als gültig gesetzt wird, folgt daraus zwangsläufig die Nichtigkeit des jeweils anderen Konzepts. Die Gültigkeit des einen Konzepts tilgt den philosophischen Gehalt des anderen.

In einem entscheidenden Aspekt liefert diese Arbeit außerdem eine weitere Voraussetzung für Adornos Analyse:

An dem Punkt, an dem die Rationalität des rechtsphilosophischen Denkens an der versteinerten Partikularität des einzelnen Nationalstaates abprallt, geschieht in Hegels *Grundlinien der Philosophie des*

² Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 323.

³ Vgl. ebd.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 322ff. Vgl. unten Fußnote 60, S. 158.

⁶ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 320 u. 331f.

Rechts der systematische Übergang zu den Kategorien der Weltgeschichte.⁷ Auch wenn Hegel kaum im vollen Bewusstsein aller Konsequenzen aussprechen würde, dass die Weltgeschichte die verbleibenden Vermittlungsprobleme seiner *Rechtslehre* lösen soll, bringt die systematische Konstruktion der Argumentation des entsprechenden Kapitels genau das zum Ausdruck.⁸ Hegel verwendet in diesem Fall selbst die Kategorie des »Naturzustandes«.⁹ Sie ist für das rechtsphilosophische Selbstverständnis der Zeit ausgesprochen bedeutsam. Schnädelbach führt dazu im unmittelbaren Anschluss an die obige Stelle aus:

»Was schon die Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolger Hegels an den §§ 330ff. empörte, war dessen These, daß die voll entwickelten Staaten als sittliche Individualitäten sich untereinander im Naturzustand befänden; sie verhielten sich gegenseitig wie souveräne Willenssubjekte, die sich zwar untereinander anerkennen und gegenseitig vertraglich verpflichten können, aber ohne daß eine übergeordnete Rechtsordnung solche Verpflichtungen erzwingen könnte. Daraus ergibt sich auch Hegels Einwand gegen Kants Idee des >Ewigen Friedens<, denn Streitigkeiten zwischen den Staaten können gemäß dieser Lage der Dinge nur durch Krieg entschieden werden. Empören mag einen auch die strikte Unterordnung der Moral unter die Politik und die Zurückweisung der Forderung, daß die Politik der Moral entsprechen müsse«.¹⁰

Weil der Naturzustand den Maßstab des Rechts selbst nicht enthält und ihn deshalb auch nicht zulässt, kann der Naturzustand nicht einmal als »ungerecht« bezeichnet werden.¹¹ So ist der »paradox anmutende Satz« aus Hegels Habilitationsthese von 1801 zu verstehen:¹²

»>*Staus naturae non est iniustus et eam ob causam ex illo exeunduma*< [Der Naturzustand ist nicht ungerecht, und aus diesem Grunde ist aus ihm herauszugehen].«¹³

⁷ Vgl. obige Fußnote 1, S. 146.

⁸ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 321ff., S. 264ff.

⁹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 333, S. 270. Vgl. das folgende Zitat zur Fußnote 15, S. 148.

¹⁰ SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 323f.

¹¹ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 98.

¹² Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 97.

¹³ Hegel hier zitiert nach: SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 97f. Schnädelbach zitiert Hegel aus *Hegel Werke* 2, S. 533.

Hegels ausgiebige Auseinandersetzung mit den Problemen dieses naturrechtlichen Konstrukts führt schließlich zu folgendem Fazit:

Der Naturzustand ist ein »Zustand der Gewaltthätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahres gesagt werden kann, als *daß aus ihm herauszugehen* ist.«¹⁴

Die Probleme der philosophischen Konstruktion des Naturzustandes hat Hegel für den einzelnen Nationalstaat durch seine dialektischen Begriffe zwar längst überwunden. Doch hellsehtig erkennt er, dass sie sich bei der Vermittlungslosigkeit der Beziehungen der einzelnen Nationalstaaten zueinander von neuem erheben.

»Weil aber deren Verhältniß [das der einzelnen Nationalstaaten zueinander, D. M.] ihre Souverainetät zum Princip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegeneinander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie constituirten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre *Wirklichkeit*.«¹⁵

Abseits der pauschalen Kritik an den Mängeln des Teleologieverständnisses Hegels gilt es, jenen Punkt zu verfolgen, an dem Hegel den Kosmopolitismus abwehrt und die universale Fundierung seiner Theorie im Begriff der Menschheit tendenziell untergräbt, weil er zu dem »absoluten Recht« eines Volksgeistes, sich in Kriegen durchzusetzen, keine Alternative sieht.¹⁶

¹⁴ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], (Kurz: *Enzyklopädie*), in: Wolfgang BONSIEPEN u. Hans-Christian LUCAS (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg 1992, § 502, Anm., S. 488. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 98.

¹⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 333, S. 270. Vgl. die Fußnoten 6, S. 182, 1, S. 233 u. 9, S. 252.

¹⁶ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 347, S. 276. Vgl. oben das Kapitel 3.2 *Ein Versuch der rationalen Interpretation des Volksgeistes durch Avineri*, S. 117ff.

6. Der Volksgeist und der »Abbruch der Dialektik«

Adornos avancierte Kritik des Hegelschen Volksgeistes findet sich im Wesentlichen auf den 30 Seiten 317–347 seiner *Negativen Dialektik*. Nach einer leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit den ideologischen Versuchen, eine »Universalgeschichte« und eine Apologie der Herrschaft miteinander zu verknüpfen und dadurch wechselseitig zu rechtfertigen, steigt Adorno wie folgt erneut direkt auf Hegel ein:¹

»Von Hegel jedoch, dem der Geschichts- und Rechtsphilosophie zumal, wird historische Objektivität, so wie sie einmal wurde, zur Transzendenz überhöht. >Diese allgemeine Substanz ist nicht das Weltliche; das Weltliche strebt ohnmächtig dagegen. Kein Individuum kann über diese Substanz hinaus; es kann sich wohl von anderen einzelnen Individuen unterscheiden, aber nicht vom Volksgeist.< Danach wäre der Gegensatz zum >Weltlichen<, das über das besondere Seiende unidentisch Verhängte der Identität, überweltlich.«²

Mit einem Hauch von genüsslichem Spott konfrontiert Adorno Hegel hier eingangs bereits mit dessen Inkonsequenz. Bei Hegels Tendenz, die Individuen zu entsubjektivieren und an ihrer Stelle die metaphysischen Prinzipien, die bei Hegel als Ausformungen des Geistes firmieren, zu den einzigen tätigen und gestaltenden Subjekten zu stilisieren, geht Hegel hier so weit, dass er sogar ins Stolpern gerät.³ Derart

¹ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 313–317.

² ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317. Adorno zitiert: HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 60. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 64–105. Vgl. auch:

»Das Verhältnis des Individuums dazu ist [zu seinem Volksgeist, der als Geist eines Volkes sich zu einer vorhandenen Welt erbaut, D. M.], daß es sich dieses substantielle Sein aneigene, daß dieses seine Sinnesart und Geschicklichkeit werde, auf daß es etwas sei.«,

HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99. Demnach ist das Individuum auch nach dieser Bestimmung Hegels für sich genommen nichts. Das Individuum wird nicht zu etwas, solange es sich die »Sinnesart« des Volksgeistes nicht »aneignet«. Vgl. ebd. Dadurch, wie durch eine Vielzahl weiterer Tendenzen, existiert Individualität bei Hegel letztlich nur als verschwindende.

³ Hegels Kategorie des Geistes übernimmt seit seiner Jenaer Zeit die führende Rolle. Wie Schnädelbach deutlich macht, markiert in der Entwicklung des Denkens Hegels die *Jenaer Philosophie des Geistes* den Fortschritt der endgültigen Abkehr von der Potenzmethode Schellings. An Letzterer erkennt Hegel, dass sie für die Gegenstände der praktischen Philosophie unzureichend ist:

»Diese zweite Ausarbeitung der Philosophie des Geistes ist in dem Sinne vollständig, als sie alle Lehrstücke dieses Systemteils umfaßt und schon die Archi-

fällt er hinter Kant und seine eigene Kritik an ihm zurück. Die Individuen sollen von ihrer »Substanz«, die Hegel statt dessen allein dem Volksgeist zuschreibt, so weit entfernt und getrennt sein, dass als Resultat und Kehrseite ihre Vermittlung unmöglich wird.⁴ Der metaphysische Begriff des historisch Kontingenten, der Volksgeist, hat seine beschränkte Berechtigung darin, jenes Kontingente zur »Identität« zu synthetisieren.⁵ Nur schreiben die Individuen sich nun nach obiger Bestimmung Hegels in den geschichtlichen Prozess gar nicht mehr ein; und als Resultat bleiben die Geschichte, der Volksgeist und die Individuen voneinander getrennt: Jenseitige zueinander. Hegel, der entschiedene und versierte Kritiker jedweder Transzendenz und Vermittlungslosigkeit, rekonstituiert hier selbst ein Überweltliches zu den Individuen:

Der Volksgeist, »der Gegensatz zum >Weltlichen<, das über das besondere Seiende unidentisch Verhängte der Identität,« wird »überweltlich«.⁶

Adorno fährt fort:

»Selbst solche Ideologie hat ihr Gran Wahrheit: auch der Kritiker des eigenen Volksgeistes ist gekettet an das ihm Kommensurable, solange die Menschheit nach Nationen sich zersplittert.«⁷

Was Adorno hier einleitend schreibt, ist in Wahrheit das Ergebnis der Kritik des Volksgeistes, das durch Theorie weder von Adorno noch hier weiter übertroffen werden kann. In einer durch die Nationalstaaten organisierten Welt bleibt der Einzelne zur Erreichung seiner Zwecke an den eigenen Staat gewiesen und dieser verlangt von ihm teils erhebliche Opfer: im Krieg sogar sein Eigentum und sein Leben.⁸ Dies gehört zu den Gründen, aus denen im Einzelnen dies »ihm Kommensurable« sich üblicherweise als ideologisches Bewusstsein

tektur der GPR [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, D. M.] erkennen läßt.«,

SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 129. Vgl. ebd. S. 129ff.

⁴ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317. Vgl. obige Fußnote 2, S. 149 sowie die dort ausgeführten Hegelzitate.

⁵ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317. Vgl. obige Fußnote 2, S. 149.

⁶ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317. Vgl. obige Fußnote 2, S. 149.

⁷ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317.

⁸ Vgl. dazu bei Hegel etwa:

»Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit ins Eigentum, aber diese *reale* Unsicherheit ist nichts als die Bewegung, die notwendig ist.«,

HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Zusatz, S. 494. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 320–360, samt Anm. u. Zusätzen, S. 263–282.

niederschlägt.⁹ Doch selbst der Kritiker nationalistischer Ideologien, »der Kritiker des eigenen Volksgeistes«, der Hegel ist, kommt, was das Handeln betrifft, um einen affirmativen Bezug auf den eigenen Staat nicht herum; und sogar einem überzeugten Kosmopoliten, der Hegel nicht ist, ginge es hier nicht anders.¹⁰ Dass dem universalen Ideal durch die Nationen partikuläre Grenzen gesetzt sind, gehört zu den Ambivalenzen der Moderne, über die Theorie nur schwer hinausgelangt. Adorno fährt fort und erläutert seinen begonnenen Gedanken:

»Die Konstellation zwischen Karl Kraus und Wien ist dafür aus der jüngeren Vergangenheit das größte, meist freilich diffamierend herangezogene Modell. Aber so dialektisch geht es bei Hegel, wie durchweg, wo er auf Störendes trifft, nicht zu. Das Individuum, fährt er fort, >kann geistreich sein als viele andere, nicht aber kann es den Volksgeist übertreffen. Die Geistreichen sind nur die, die von dem Geist des Volkes wissen und sich danach zu richten wissen.< Mit Rancune – im Gebrauch des Wortes >geistreich< ist sie nicht zu überhören – beschreibt Hegel das Verhältnis weit unter dem Niveau seiner eigenen Konzeption. >Sich danach richten< wäre buchstäblich bloß Anpassung. Wie im Geständniszwang dechiffriert er die von ihm gelehrt affirmative Identität als fortbestehenden Bruch und postuliert die Unterordnung des Schwächeren unter das Mächtige. Euphemismen wie der der Geschichtsphilosophie, daß im Gang der Weltgeschichte >einzelne Individuen gekränkt worden sind<, rücken dem Bewußtsein der Unversöhntheit, unfreiwillig, sehr nahe, und die Fanfare >In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit<, übrigens gesamtidealistisches deutsches Gedankengut, ist von ihrer Parodie in der Doktorszene aus Büchners Woyzek schon nicht mehr zu unterscheiden.«¹¹

Gemäß dem Anspruch und einer wesentlichen Bestimmung der *Rechtslehre* soll der Einzelne die Wahrheit und die Verwirklichung seiner an und für sich seienden Freiheit, an der er teilhat, finden, indem er sich zur Realisierung seiner eigennützigen Zwecke auf den Staat bezieht und in diesem Zusammenhang gleichfalls seine Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen leistet.

»Die abstracte Seite der Pflicht bleibt dabey stehen, das besondere Interesse als ein unwesentliches, selbst unwürdiges Mo-

⁹ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317. Vgl. obige Fußnote 7, S. 150.

¹⁰ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317. Vgl. obige Fußnote 7, S. 150.

¹¹ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317f. Adorno zitiert: HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 48 u. S. 60 sowie HEGEL, *Rechtslehre*, § 149, S. 140. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 62–105.

ment zu übersehen und zu verbannen. Die concrete Betrachtung, die Idee, zeigt das Moment der Besonderheit ebenso wesentlich und damit seine Befriedigung als schlechthin nothwendig; das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung auf irgend eine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm [muß, D. M.] aus seinem Verhältniß im Staat ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache *seine eigene besondere* Sache wird.«¹²

Detailliert entlarvt Adorno, wie

»weit unter dem Niveau seiner eigenen Konzeption«¹³

Hegel demgegenüber in diesem Punkt für die schlichte Subordination des Einzelnen unter den herrschenden Volksgeist argumentiert.

»Hegel legt der Philosophie in den Mund, >daß keine Gewalt über die Macht des Guten, Gottes, geht, die ihn hindert, sich geltend zu machen, daß Gott Recht behält, daß die Weltgeschichte nichts anderes darstellt als den Plan der Vorsehung. Gott regiert die Welt; der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte, diesen zu fassen ist die Philosophie der Weltgeschichte, und ihre Voraussetzung ist, daß das Ideal sich vollbringt, daß nur das Wirklichkeit hat, was der Idee gemäß ist.< Der Weltgeist scheint arg listig am Werk gewesen zu sein, wenn Hegel dabei, gleichwie zur Krönung seiner Erbauungspredigt, ein Wort von Arnold Schönberg zu verwenden, Heidegger voräfft: >Denn die Vernunft ist das Vernehmen des göttlichen Werkes.< Der omnipotente Gedanke muß abdanken und als bloßes Vernehmen sich willfährig machen.«¹⁴

Adorno spart nicht an Schärfe, um deutlich zu machen, dass Hegel an diesem Punkt dazu verfällt, an der Stelle des an und für sich vernünftigen Begriffs, durch dessen Allmacht alle Bestimmtheiten bei ihm sonst bewegt werden, nun ein der Vernunft Transzendentes zu rekonstituieren.

»Hegel mobilisiert griechische Vorstellungen diesseits der Erfahrung von Individualität, um die Heteronomie des substantiell Allgemeinen zu vergolden. In solchen Passagen überspringt er die gesamte geschichtliche Dialektik und proklamiert die antike Gestalt der Sittlichkeit, die selber erst die der offiziellen griechischen Philosophie und dann die der deutschen Gymnasien war,

¹² HEGEL, *Rechtslehre*, § 261, Anm., S. 209.

¹³ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 318. Vgl. obige Fußnote 11, S. 150.

¹⁴ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 318; Adorno zitiert: HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 77 u. S. 78. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 146-168. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 19-105.

ohne Zögern als die wahre: >Denn die Sittlichkeit des Staates ist nicht die moralische, die reflektierte, wobei die eigene Überzeugung waltet; diese ist mehr der modernen Welt zugänglich, während die wahre und antike darin wurzelt, daß jeder in seiner Pflicht steht.< Der objektive Geist rächt sich an Hegel. Als Festredner des Spartanischen antezipiert er um hundert Jahre den Jargon der Eigentlichkeit mit dem Ausdruck >in seiner Pflicht stehen<. Er erniedrigt sich dazu, Opfern dekorativ Zuspruch zu spenden, ohne an die Substantialität des Zustandes zu rühren, dessen Opfer sie sind.«¹⁵

Neben der Analogie zu Adornos Kritik an Heideggers »Jargon der Eigentlichkeit« trifft Adorno hier einen weiteren Punkt messerscharf, der noch über die höchst problematische Geschichtsphilosophie hinausreicht.¹⁶ Dass Hegel sich dazu erniedrigt, den

»Opfern dekorativ Zuspruch zu spenden, ohne an die Substantialität des Zustandes zu rühren, dessen Opfer sie sind«,¹⁷

trifft auch die gesamte *Rechtslehre*. Teils mit Verständnis teils aus guten Gründen und mit systematischen Zuspitzungen wendet Hegel sich etwa an einem ihrer Springpunkte gegen die Entstehung eines »Pöbels«:¹⁸

»Es ist nicht allein das Verhungern, um was es zu tun ist, sondern der weitere Gesichtspunkt ist, daß kein Pöbel entstehen

¹⁵ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 318f. Adorno zitiert: HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 115. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 57. Zu der Auffassung des jungen Hegel, für den die »moderne bürgerliche Welt« gemessen »an der idealen Sittlichkeit der Antike« eine »Welt der verlorenen, in extreme zersprengte Sittlichkeit« ist, vgl. insbesondere SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 52.

¹⁶ Vgl. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit – Zur deutschen Ideologie* [1964], Gesammelte Schriften 6, Frankfurt/ M. 1997, S. 413ff. Bei Adornos Auseinandersetzung mit der Metaphysik und der Wissenschaftstheorie, aus der die *Negative Dialektik* im Wesentlichen besteht, ist es sein Anliegen, den Kardinalfehler, das »Allgemeine zu vergolden«, zu vermeiden, der bis in Adornos Zeit den Hauptstrom der abendländischen Philosophie durchzieht. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 318. Vgl. obige Fußnote 15, S. 151. Die Betonung des Besonderen, die für Adorno daraus folgt, zwingt ihn jedoch dazu, sich von Heideggers Philosophie abzugrenzen. Denn Heidegger tendiert scheinbar ebenfalls zu einer Aufwertung des Konkreten. Heideggers Umgang mit dem Anderen des Allgemeinen, dem Besonderen, liefert deshalb auch den zentralen Gegenstand der Kritik, dem Adorno sich schon zu Beginn seiner *Negativen Dialektik* widmet. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 67–207.

¹⁷ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 319. Vgl. obige Fußnote 15, S. 151.

¹⁸ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 240–249, samt Anm. u. Zusätzen, S. 192–196.

soll. Weil die bürgerliche Gesellschaft schuldig ist, die Individuen zu ernähren, hat sie auch das Recht, dieselben anzuhalten, für ihre Subsistenz zu sorgen.«¹⁹

Trotz Hegels weitgehenden Einsichten dazu, dass der »Pöbel« aus Tendenzen erwächst, die zum Wesen der bürgerlichen Gesellschaft gehören, bleiben seine Lösungsvorschläge recht zahnlos:²⁰ die »*Corporation*« und die »*Kolonisation*«:²¹

»Die bürgerliche Gesellschaft wird dazu getrieben, Kolonien anzulegen. Die Zunahme der Bevölkerung hat schon für sich diese Wirkung; besonders aber entsteht eine Menge, die die Befriedigung ihrer Bedürfnisse nicht durch ihre Arbeit gewinnen kann, wenn die Produktion das Bedürfnis der Konsumtion übersteigt.«²²

Diese von Gans übermittelten Passagen beweisen Hegel als einen frühen imperialismustheoretischen Vordenker. Schnädelbach stellt in seinem Kommentar dieser Stelle sogar explizit einen möglichen Zusammenhang zur späteren »Leninschen Imperialismustheorie« her:²³

»Wenn Hegel, die >Vorsorge für die Interessen<, >die über diese Gesellschaft hinausführen<, der Polizei zuweist, meint er zunächst die polizeiliche Lösung des Problems des >Pöbels<, zu der Hegel nicht viel mehr zu sagen hat, als daß sie wohl in der Organisation einer geregelten Auswanderung der ökonomisch überzähligen Bevölkerung in Kolonien besteht. Wenn es in den Nachschriften heißt: >Die bürgerliche Gesellschaft wird dazu getrieben, Kolonien anzulegen<, so mag man dies als eine Vorform der Leninschen Imperialismustheorie ansehen; Hegel hat aber primär die altgriechischen Kolonien im Auge, und in dieser Perspektive beurteilt er die neuzeitlichen englischen und spanischen Kolonien.«²⁴

Gans berichtet von Hegel dazu:

»In den neueren Zeiten hat man den Kolonien nicht solche Rechte wie den Bewohnern des Mutterlandes zugestanden, und

¹⁹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 240, Zusatz, S. 387.

²⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 240–256, samt Anm. u. Zusätzen, S. 192–200.

²¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 248ff., S. 196ff.

²² HEGEL, *Rechtslehre*, § 248, Zusatz, S. 196.

²³ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 293f.

²⁴ SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 293f. Wie benannt zitiert Schnädelbach: HEGEL, *Rechtslehre*, § 248f., S. 196f. Dass die »Polizei« bei Hegel weiter gefasst ist als heute und die gesamte öffentliche Organisation und Verwaltung umfasst, macht Schnädelbach zuvor deutlich.

es sind Kriege und endlich Emanzipationen aus diesem Zustande hervorgegangen, wie die Geschichte der englischen und spanischen Kolonien zeigt.«²⁵

Hegel setzt hier die Tendenz der bürgerlichen Gesellschaft, die diese zur Kolonisation treibt, zu den Kriegen ins Verhältnis, die die konkurrierenden Kolonisatoren gegeneinander und gegen die kolonisierten Gemeinwesen führen. Der nur schwer zu übertreffende Zynismus der Geschichtsphilosophie Hegels wird deshalb an dem Ort der systematischen Behandlung des Krieges um so deutlicher, an dem Hegel es versäumt, jene Erkenntnisse in seine Bestimmungen einzuflechten:

»Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besondern Willen keine Uebereinkunft finden, nur durch *Krieg* entschieden werden. Welche Verletzungen aber, deren in ihrem weit umfassenden Bereich und bey den vielseitigen Beziehungen durch ihre Angehörigen, leicht und in Menge vorkommen können, als bestimmter Bruch der Traktate oder Verletzung der Anerkennung und Ehre anzusehen seyen, bleibt ein *an sich* Unbestimmbares, indem ein Staat seine Unendlichkeit und Ehre in jede seiner Einzeinheiten legen kann, und um so mehr zu dieser Reizbarkeit geneigt ist, je mehr eine kräftige Individualität durch lange innere Ruhe dazu getrieben wird, sich einen Stoff der Thätigkeit nach Außen zu suchen und zu schaffen.«²⁶

Die rechtsphilosophisch spekulative Kategorie des »Willens« entäußert sich in den metaphysischen Grund des Krieges somit dadurch, dass die Willen in die Verhältnisse des »Streits« und der mangelnden »Uebereinkunft« treten.²⁷ Nach der gewaltsamen Kolonisierung Nord-

²⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 248, Zusatz, S. 393.

²⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 334, S. 270f. Diese Passage richtet sich ebenfalls gegen Kants Versuche, Prinzipien für einen *ewigen Frieden* aufzustellen, wie er sie in seiner gleichnamigen Schrift erläutert. Hegel zeigt sich hier wenig überzeugt von dem Nutzen des Regelwerks, das Kant aus »Präliminarartikeln«, »Definitivartikeln« usf. zusammenstellt. Vgl. KANT, *Zum ewigen Frieden – Ein philosophischer Entwurf* [1795], (Kurz: *Ewiger Frieden*), in: Werke 8, S. 343ff.

²⁷ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 334, S. 270f. Vgl. obige Fußnote 26, S. 152. Zu der »Metaphysik des Krieges« bei Hegel vgl. insbesondere auch Herbert Schnädelbachs Ausführungen. Er benennt sie erstmals in seinem Kommentar zu den *Wissenschaftlichen Behandlungsarten*. Speziell nach den Parallelen, die Hegels Kategorie des Krieges zu denen der Anerkennung und der notwendigen Negativität aufweist, wird Hegels Verständnis des Krieges als einer notwendigen sittlichen Kraft von Schnädelbach anhand vieler weiterer Stellen thematisiert. Vgl. etwa SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 45ff., S. 96, S. 106f., S. 132, S. 150ff. u. S. 323ff.

und Südamerikas sowie vieler weiterer Erdteile inclusive Sibiriens und nach den europäischen Kriegen des 18. Jahrhunderts sowie nach den soeben erst beendeten Napoleonischen Kriegen beschreibt Hegel im obigen Paragraphen den Krieg fern jener Realität als das Resultat der »Reizbarkeit« einer empfindlichen Seele, als ob sie durch lange Bettruhe zudem anfällig sei.²⁸ Sie ist erregbar durch die »Verletzung der Anerkennung und Ehre«, legt ihre »Ehre« in »Einzelheiten« und wird ungeduldig

»je mehr eine kräftige Individualität durch lange innere Ruhe dazu getrieben wird, sich einen Stoff der Thätigkeit nach Außen zu suchen und zu schaffen.«²⁹

Hegels Zynismus ist bereits schwer auszuhalten, wenn er, in seiner ihm eigenen Mischung aus Hellsichtigkeit und einer ebenso willigen wie unbeteiligten Fügung ins Unvermeidliche, zu dem Zweck der Bekämpfung eines entstehenden Pöbels beinahe ausschließlich die Kolonisation ins Auge fasst. Doch die hier verhandelten »Euphemismen« der »Weltgeschichte«, die den Krieg als das Resultat einer »Reizbarkeit« ansehen, lassen Nicht-Zynikern leicht die Galle überlaufen.³⁰ Im Hinblick auf den verlogenen Umgang Hegels mit den Opfern in der Geschichte fährt Adorno fort:

»Was da hinter seinen superioren Erklärungen geistert, war vorher schon Kleingeld im bürgerlichen Hausschatz Schillers. Dieser läßt in der Glocke den Familienvater an der Brandstätte seiner Habe nicht nur zum Wanderstabe greifen, der doch der Bettelstab ist, sondern verordnet ihm obendrein, er tue es fröhlich; der Nation, die sonst nichtswürdig sei, erlegt er auf, ihr Letztes an ihre Ehre auch noch freudig zu setzen. Der Terror des Wohlgemuten verinnerlicht die contrainte sociale. Solche Übertreibung ist kein poetischer Luxus; der idealistische Sozialpädagoge muß ein Übriges tun, weil ohne die zusätzliche und irrationale Leistung von Identifikation gar zu flagrant würde, dass das Allgemeine dem Besonderen raubt, was es ihm verspricht. Die Macht des Allgemeinen assoziiert Hegel mit dem ästhetisch formalen Begriff der Größe: >Diese sind die Großen eines Volks, sie lenken das Volk dem allgemeinen Geiste gemäß. Die Individuali-

²⁸ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 334, S. 270f. Vgl. obige Fußnote 26, S. 152.

²⁹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 334, S. 270f. Vgl. ebd. Vgl. obige Fußnote 26, S. 152.

³⁰ Zu den »Euphemismen« der »Weltgeschichte« vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 318. Vgl. oben Fußnote 11, S. 150. Zur »Reizbarkeit« vgl. erneut HEGEL, *Rechtslehre*, § 334, S. 270f. Vgl. oben Fußnote 26, S. 152.

täten also verschwinden für uns und gelten uns nur als diejenigen, die das in Wirklichkeit setzen, was der Volksgeist will.< Das aus dem Handgelenk dekretierte Verschwinden der Individualitäten, ein Negatives, das Philosophie als Positives zu wissen sich anmaßt, ohne daß es real sich änderte, ist das Äquivalent des fortwährenden Bruchs.«³¹

Immer wieder fällt auf, wie eklatant die geschichtsphilosophischen Äußerungen und die übrigen Bestimmungen der *Rechtslehre* auseinanderklaffen. Jener infame Zynismus steht den realpolitisch und konkret fundierten Erkenntnissen Hegels und ihrem progressiven Charakter gegenüber. Während für die glühenden Verfechter des Patriotismus dessen Tugend und Ehre je nur durch eine Opferbereitschaft zu beweisen ist, deren wahres Modell stets der Heldentod fürs Vaterland im Krieg abgibt, tritt Hegel in der Mitte der *Rechtslehre* einer solchen Auffassung entschieden entgegen. Hegel generiert sich dort als überzeugender Kritiker der falschen Begriffe vom Patriotismus. Ebenso rational wie eigennützig zur Erhaltung des eigenen Wohls tüchtig zu arbeiten und Steuern zu zahlen, reicht Hegel an diesen Stellen als Pflichterfüllung der Bürger gänzlich aus:

»Unter Patriotismus wird häufig nur die Aufgelegenheit zu *außerordentlichen* Aufopferungen und Handlungen verstanden. Wesentlich aber ist er die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist. [...] Geht jemand zur Nachtzeit sicher auf der Straße, so fällt es ihm nicht ein, daß dies anders sein könne, denn diese Gewohnheit der Sicherheit ist zur anderen Natur geworden, und man denkt nicht gerade nach, wie dies erst die Wirkung besonderer Institutionen sei.«³²

Der Patriotismus verlangt bei Hegel *wesentlich* keine Opfer, denn er ist *wesentlich*

»die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist.«³³

Hegels Volksgeist aber kennt nur das Opfer. Durch den Volksgeist müssen die Individualitäten »nach ihm sich richten«, werden »gekränkt« und »verschwinden«.³⁴

³¹ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 319; Adorno zitiert: HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 60. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 64–105.

³² HEGEL, *Rechtslehre*, § 268, Anm. u. Zusatz, S. 212.

³³ Ebd.

Dass die »Individualitäten also verschwinden [...] und gelten uns nur als diejenigen, die das in Wirklichkeit setzen, was der Volksgeist will«,³⁵

bedeutet die Erfüllung genau jenes Patriotismusbegriffs, den Hegel in der Mitte der *Rechtslehre* entschieden zurückweist. Nichts als der offene Widerspruch klafft zwischen diesen beiden Konzepten.³⁶ Adorno konfrontiert diese Konsequenzen erneut mit Hegels Anspruch:

»Die Gewalt des Weltgeistes sabotiert, was Hegel an einer späteren Stelle am Individuum feiert: >daß es seiner Substanz gemäß ist, dies ist es durch sich selbst<. Dennoch rührt die abfertigende Formulierung ans Ernste. Der Weltgeist sei >der Geist der Welt, wie er sich im menschlichen Bewußtsein expliziert; die Menschen verhalten sich zu diesem als Einzelne zu dem Ganzen,

³⁴ Vgl. HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 48 u. S. 60. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 62–105. Vgl. speziell auch HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317f. Vgl. oben Fußnote 31, S. 153. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 319. Vgl. oben Fußnote 11, S. 150.

³⁵ HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 60. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 64–105. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 319. Vgl. oben Fußnote 31, S. 153.

³⁶ Während Hegel in der *Rechtslehre* in der benannten Weise eine »Aufopferung« aus Patriotismus im Wesentlichen zurückweist, (vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 268, Anm., S. 212. Vgl. obige Fußnote 32, S. 154), ist seine geschichtsphilosophische Perspektive auf die Opfer, die der Weltgeist fordert, eine andere:

»Man kann jene Erfolge [vor dem Untergang der blühendsten Reiche, D. M.] [...] zu dem furchtbarsten Gemälde erheben [...] und von da aus sicher des fernen Anblicks der verworrenen Trümmermasse genieß[en]. Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken nothwendig auch die Frage: *wem, welchem Endzwecke* diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind.«,

HEGEL, *Einleitung*, S. 156f. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 35. In einer sechs Seiten davorliegenden Passage gibt Hegel die ausgesprochen zynisch klingende Antwort auf seine Frage:

»Unsere Betrachtung ist insofern eine *Theodicæe*, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibnitz metaphysisch auf seine Weise in noch abstracten, unbestimmten Kategorien versucht hat [...] In der That liegt nirgend eine grössere Auflo[r]derung zu solcher versöhnenden Erkenntniß als in der Weltgeschichte [...] Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntniß des Affirmativen erreicht werden, [...] durch das Bewußtseyn, theils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sey, theils daß derselbe in ihr verwirklicht worden sey und nicht das Böse neben ihm sich ebensosehr und gleich mit ihm sich geltend gemacht habe.«,

HEGEL, *Einleitung*, S. 150. Vgl. dazu des Weiteren auch unten die Fußnote 30, S. 178.

das ihre Substanz ist<. Das erteilt der bürgerlichen Anschauung vom Individuum, dem vulgären Nominalismus den Bescheid. Was sich in sich selbst als in das unmittelbar Gewisse und Substantielle verbeißt, wird eben dadurch Agent des Allgemeinen, Individualität zur trügerischen Vorstellung. Darin traf Hegel mit Schopenhauer zusammen; vor ihm voraus hatte er die Einsicht, daß die Dialektik von Individuation und Allgemeinem nicht mit der abstrakten Negation des Individuellen abgetan ist. Nicht nur gegen Schopenhauer sondern gegen Hegel selbst aber bleibt einzuwenden, daß das Individuum, notwendige Erscheinung des Wesens, der objektiven Tendenz, gegen diese wiederum recht hat, insofern es sie mit ihrer Äußerlichkeit und Fehlbarkeit konfrontiert. Impliziert wird das in Hegels Lehre von der Substantialität des Individuums >durch sich selbst<. Anstatt sie jedoch zu entwickeln, verharrt er bei einem abstrakten Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem, der seiner eigenen Methode unerträglich sein müßte.«³⁷

So schließt Adorno die erste kreisende Bewegung seiner Argumentation ab. Selten gelingt es, die Hegelkritik derart kompakt auf den Punkt zu bringen. Auch eine problematische Tendenz der Kritik Adornos bleibt hier aus. Die Kritische Theorie tendiert insgesamt immer dann in eine problematische Richtung, wenn sie dazu neigt, die gesellschaftliche Herrschaft mit der rationalen Erkenntnis zu identifizieren und im Gegenzug beidem gegenüber ein von der Allgemeinheit befreites Besonderes herbeizusehnen.

Insbesondere von Adorno und Max Horkheimer, aber auch insgesamt als Wesensmerkmal der Kritischen Theorie, wird zunächst die Einsicht entwickelt, dass

»ohne die zusätzliche und irrationale Leistung von Identifikation gar zu flagrant würde, dass das Allgemeine dem Besonderen raubt, was es ihm verspricht.«³⁸

Die Herrschaftskritik der Kritischen Theorie übernimmt von Marx die Erkenntnis, dass ein »automatisches Subjekt« in der Welt wirksam geworden ist, das beinahe so mächtig ist, wie Hegel es sich von seinem Weltgeist wünscht.³⁹ Die Analogie des »automatischen Subjekts« bei Marx und des allgemeinen Geistes bei Hegel ist darin fundiert, dass nach Marx' Analyse die gesellschaftlichen Bewegungen

³⁷ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 319f., Adorno zitiert: HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 60 u. S. 95. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 72–82 u. S. 100–105.

³⁸ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 319. Vgl. oben Fußnote 31, S. 153.

³⁹ Vgl. MARX, *Kapital 1*, S. 168f.

grundsätzlich durch die ökonomischen Bewegungsgesetze des Kapitals diktiert werden.⁴⁰ Der Staat, in den die bürgerliche Gesellschaft fällt, würde diese nicht, wie von Hegel gefordert, begrenzen, sondern der Staat stellt nach der Marxschen Analyse lediglich die Bedingungen für die Funktionsweise der bürgerlichen Gesellschaft her und erhält sie aufrecht.⁴¹ Auch ist entgegen Hegels Wunsch die »bürgerliche Gesellschaft« nicht schuldig, »die Individuen zu ernähren«.⁴² Die Kritische Theorie schließt in Marx' Sinn an dessen Erkenntnisse an und führt darüber hinaus in eigener Weise das Folgende aus: Die Konstellation, in der der Staat und die bürgerliche Gesellschaft zueinander stehen, hat zur Folge, dass die modernen Gesellschaften weniger die Bedingungen für die Verwirklichung der Freiheiten der Individuen enthalten, als dass sie vielmehr die generelle Unterdrückung ihrer Besonderheiten in neuer moderner Gestalt fortführen. Um zu verhindern, dass die betroffenen Individuen dies durchschauen, sei nach Adorno ideologisch der »idealistische Sozialpädagoge« hilfreich, der eine ideologische Identifikation des Einzelnen mit der Allgemeinheit forciert, statt am gesellschaftlichen Ganzen des Staates, der Ökonomie und der Institutionen zu entlarven, dass diese eine unterdrückende Allgemeinheit formieren.⁴³

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Dies ergibt sich recht deutlich aus der Kapitalismusanalyse von Marx, auch wenn unter den drei Bänden des *Kapitals* zwei unvollendet und ein eigener zum Staat ein Vorhaben geblieben sind. Vgl. MARX, *MEW 23*, *MEW 24*, *MEW 25* und weitere. Hier ist auch die folgende zeitlich frühere Passage von Marx zur *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* sowie das gesamte Umfeld ihrer Argumentation interessant:

»[D]ie Teilung des Staates in Familie und bürgerliche Gesellschaft ist *ideell*, d. h. notwendig, gehört zum Wesen des Staats; Familie und bürgerliche Gesellschaft sind wirkliche Staatsteile, wirkliche geistige Existenzen des Willens, sie sind Daseinsweisen des Staates; Familie und bürgerliche Gesellschaft machen *sich selbst* zum Staat. Sie sind das Treibende. Nach Hegel sind sie dagegen *getan* von der wirklichen Idee; es ist nicht ihr eigener Lebenslauf, der sie zum Staat vereint, sondern es ist der Lebenslauf der Idee, die sie von sich diszierniert hat; und zwar sind sie [die, MEW] Endlichkeit dieser Idee; sie verdanken ihr Dasein einem anderen Geist als dem ihrigen; sie sind von einem Dritten gesetzte Bestimmungen, keine Selbstbestimmungen; deswegen werden sie auch als >Endlichkeit<, als die eigene Endlichkeit, der >wirklichen Idee< bestimmt.«,

MARX, *Hegels Staatsrecht*, S. 207. Marx zitiert und interpretiert hier: HEGEL, *Rechtslehre*, § 262, S. 210. Vgl. besonders MARX, *Hegels Staatsrecht*, S. 203–217.

⁴² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 240, Zusatz, S. 387. Vgl. oben Fußnote 19, S. 151.

⁴³ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 319. Vgl. oben Fußnote 31, S. 153.

Insbesondere in der *Dialektik der Aufklärung* entfalten Horkheimer und Adorno die problematische Analogie zwischen der politischen und ökonomischen Herrschaft des gesellschaftlichen Ganzen einerseits und der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine im Gedanken und im Begriff andererseits. Dort heißt es etwa:

»Nicht bloß werden im Gedanken die Qualitäten aufgelöst, sondern die Menschen zur realen Konformität gezwungen.«⁴⁴

Der Kontext der Passage lässt keinen Zweifel daran, dass die »reale Konformität« politisch zu verstehen ist und an der »Produktion der Waren« in der warenproduzierenden Gesellschaft hängt.⁴⁵ Das gesamte Umfeld der Erläuterungen dort ist ein reicher Quell hoch spannender wie höchst problematischer Bestimmungen. Ohne einen beachtlichen Aufwand der Interpretation können Sätze wie der folgende auch zu dem Gegenteil der Intentionen der Kritischen Theorie führen: zum kritik- und theorielosen Gesinnungsterror.

»Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu ihren Objekten wie das Schicksal, dessen Begriff sie ausmerzt: als Liquidation.«⁴⁶

Die Tendenz zur Abstraktionsfeindlichkeit in der Kritischen Theorie verfällt der Kritik. Denn die Liquidation der Besonderheiten an den Individuen und viel zu oft noch dieser selbst, ohne die Herrschaft nicht bestehen kann, ist, entgegen den fehlgeleiteten Analogisierungen, die an solchen Stellen für die Kritische Theorie leider kennzeichnend sind, von der Abstraktion im Begriff real sehr verschieden und kann real im Guten sogar die entgegengesetzten Konsequenzen nach sich ziehen. Der Zwang zur »Konformität«, der beim Nachvollzug einer rationalen Gedankenoperation gegeben ist, etwa, wenn eine mathematische Gleichung analysiert wird, wirkt gegenüber dem gesellschaftlichen Zwang, der beispielsweise beim Militärdienst und im Krieg ausgeübt wird, auf die Subjekte höchst unterschiedlich.⁴⁷ Auch die Abstraktion von allen Qualitäten und Besonderheiten des Zuckers zu seiner Formel: $C_{12} H_{22} O_{11}$ kann durchaus weiterhin dazu dienen, dass der Zucker in allen seinen Besonderheiten als brauner und weißer sowie als Rohr- oder Rübenzucker genossen wird. Das Verhältnis der gedanklichen zur gesellschaftlichen Abstraktion ist

⁴⁴ ADORNO/ HORKMEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, S. 29.

⁴⁵ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO/ HORKMEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, S. 29. Vgl. obige Fußnote 44, S. 156.

⁴⁶ ADORNO/ HORKMEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, S. 29.

⁴⁷ Vgl. ADORNO/ HORKMEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, S. 29. Vgl. oben Fußnote 44, S. 156.

konkreter zu fassen als nach jener problematischen Tendenz. Für eine zukünftige Gesellschaft, die nicht mehr auf Disziplin, sondern auf der Freiheit fußen soll, bleibt die Disziplin zu rationalem Denken sogar nach wie vor eine Bedingung. Die Abstraktion in den Begriffen bleibt eine Voraussetzung der Befreiung und sie darf nicht mit der »Liquidation« der Individuen schlicht gleichgesetzt werden.⁴⁸

Moishe Postone führt die Tendenz zur Abstraktionsfeindlichkeit, die sich in der *Dialektik der Aufklärung* findet, auf eine problematische Entwicklungsstufe von Horkheimers Begriff der Arbeit zurück:

»Dies zeigt, daß Horkheimer zufolge Arbeit (die er weiterhin in traditionellen, überhistorischen Begriffen zu fassen versuchte) nicht länger als Grundlage von Emanzipation, sondern im Gegenteil als Quelle technokratischer Herrschaft beziehungsweise als instrumentelle Praxis begriffen werden müsse. Kapitalistische Gesellschaft enthalte keinen strukturellen Widerspruch mehr, sondern sei eindimensional geworden.«⁴⁹

Postone schließt, nachdem er einige Mängel zu Horkheimers Einschätzung ausführt:

»Darüber hinaus konnte sich seine [Horkheimers, D. M.] kritische Analyse nicht länger selbst begründen und verlor daher ihren reflexiven Charakter. Dies ist der Hintergrund der >Dialektik der Aufklärung< und ihrer ahistorischen Kategorien.«⁵⁰

Trotz der Nähe zu derselben Problematik löst Adorno sie an der hier verhandelten Stelle anders und angemessener:

»Nicht nur gegen Schopenhauer sondern gegen Hegel selbst aber bleibt einzuwenden, daß das Individuum, notwendige Erscheinung des Wesens, der objektiven Tendenz, gegen diese wiederum recht hat, insofern es sie mit ihrer Äußerlichkeit und Fehlbarkeit konfrontiert. Impliziert wird das in Hegels Lehre von der Substantialität des Individuums >durch sich selbst<. Anstatt

⁴⁸ Vgl. ADORNO/ HORKMEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, S. 29. Vgl. oben Fußnote 44, S. 156.

⁴⁹ POSTONE, *Die Kritische Theorie und die Problematik des 20. Jahrhunderts* [1998], in: Ders., *Deutschland*, S. 113.

⁵⁰ POSTONE, *Die Kritische Theorie und die Problematik des 20. Jahrhunderts*, S. 113. Postone formuliert dies vor dem Hintergrund seiner ausführlichen Analyse in seiner großen Arbeit: *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*. Obwohl Postone dort den Finger an der entscheidenden Stelle in die Wunde legt, bleiben seine Kategorien und ihr Verhältnis zu ihren Vorläufern in der Kritischen Theorie, bei Marx und bei Hegel zu undeutlich. Besonders Postones Verwendung der ursprünglich von Marx stammenden Kategorie der »Produktivkräfte« fällt hier negativ auf. Vgl. POSTONE, *Zeit, Arbeit*, S. 141ff. u. speziell S. 153.

sie jedoch zu entwickeln, verharret er bei einem abstrakten Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem, der seiner eigenen Methode unerträglich sein müßte.«⁵¹

Adorno wendet die von Hegel stammende idealistische Dialektik nicht allein schlagend gegen die

»bürgerliche[] Anschauung vom Individuum, dem vulgären Nominalismus,«⁵²

sowie angemessen ambivalenter gegen Schopenhauer, sondern auch gegen Hegel selbst. Die idealistischen Beschränkungen der Dialektik werden dadurch überwunden:

Der Begriff des Individuums gilt als Begriff allgemein und notwendig. Als Begriff *des* Individuums steht er der Notwendigkeit und der Allgemeinheit jedoch ebenfalls entgegen, weil er in seiner *Bestimmtheit* auf Einzelnes verwiesen ist. Das »Individuum, notwendige Erscheinung des Wesens,« konfrontiert den Begriff mit der den Individuen eigenen »Äußerlichkeit und Fehlbarkeit.«⁵³ Die »Äußerlichkeit und Fehlbarkeit« bilden die Bestimmtheit der Individuen als Individuen und sie müssen deshalb auch wesentlich zu den Inhalten des Begriffs des Individuums zählen.⁵⁴

Würden jene Bestimmungen der Allgemeinheit und der Notwendigkeit diese der Äußerlichkeit und Fehlbarkeit überlagern und unterwerfen, dann würde

»Hegels Lehre von der Substantialität des Individuums >durch sich selbst<«⁵⁵

jeglichen Gehalt verlieren. Dass im Resultat bei Hegel genau das geschieht, prägt seit Marx und Adorno die Hegelkritik. Wenn dagegen die Dialektik nicht abgebrochen, sondern zu Ende gebracht wird, so führt die nachvollziehende Bewegung der Bestimmungen des Begriffs des Individuums dazu, dass die »Äußerlichkeit und Fehlbarkeit« zu den Individuen substantiell gehören.⁵⁶ Denn durch diese Eigenschaften, die sie als einzelne Exemplare kennzeichnen, unterscheiden sie sich erst von jenen Entitäten, die, wie etwa die Institutionen des

⁵¹ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 320. Vgl. oben Fußnote 37, S. 154.

⁵² ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 319. Vgl. oben Fußnote 37, S. 154.

⁵³ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 320. Vgl. oben Fußnote 37, S. 154.

⁵⁴ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 320. Vgl. oben Fußnote 37, S. 154.

⁵⁵ Ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 320. Vgl. oben die Fußnoten 37, S. 154 u. 51, S. 157.

⁵⁶ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 320. Vgl. oben die Fußnoten 37, S. 154 u. 51, S. 157.

Staates, ihrerseits in erster Linie durch Allgemeinheit und Notwendigkeit charakterisiert sind.

Adorno bleibt im vorliegenden Fall nicht bei jener gefährlichen Tendenz stehen, zu der die Kritische Theorie in manchen Teilen neigt. Bei dem »abstrakten Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem«, vermeidet Adorno es hier, sich schlicht auf die entgegengesetzte Seite Hegels zu stellen.⁵⁷ Er bevorzugt nicht bloß das Besondere anstelle des Allgemeinen, wodurch er über den Rückfall Hegels in die einfache Negation auch nicht hinaus käme. Hier wird demgegenüber vielmehr in der Vollendung eines dialektischen Prozesses die »Substantialität« der »Äußerlichkeit und Fehlbarkeit« der Individuen bzw. des Besonderen aus der reflektierenden Bewegung des Allgemeinen selbst gewonnen.⁵⁸ Im Gegenzug wird das Resultat der vollendeten dialektischen Bewegung gegen den Abbruch der Dialektik, den Hegel unternimmt, gerichtet.

Von der derart erreichten Höhe der Metaphysikkritik aus argumentiert Adorno im weiteren Verlauf fundiert, dass »Hegels Parteinahme fürs Allgemeine« bei ihm dergestalt zum »Rückfall in Platonismus« und zu einer »Entzeitlichung der Zeit« führt.⁵⁹ Dies geschieht in den entsprechenden Unterkapiteln, die jeweilig jene Überschriften tragen.⁶⁰ Der Übergang zu dem Unterkapitel zur »Rolle des Volksgeistes« wird prägnant durch das zum »Abbruch der Dialektik« angezeigt.⁶¹

»Hegel beruft, an einer der berühmtesten Stellen der Rechtsphilosophie, sich auf den Pythagoras zugeschriebenen Satz, die beste Weise, einen Sohn sittlich zu erziehen, sei, ihn zum Bürger eines Staates von guten Gesetzen zu machen. Das verlangt ein Urteil darüber, ob der Staat selber und seine Gesetze tatsächlich gut seien. Bei Hegel jedoch ist Ordnung es a priori, ohne vor denen sich verantworten zu müssen, die unter ihr leben. Ironisch bewährt sich seine spätere Reminiszenz an Aristoteles, die >substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck<; unbewegt, steht er in der Dialektik, die ihn herstellen soll. Dadurch wird zur leeren Beteuerung entwertet, daß im Staat >die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt<; Hegel verfällt in

⁵⁷ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 320. Vgl. oben die Fußnoten 37, S. 154 u. 51, S. 157.

⁵⁸ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 320. Vgl. oben die Fußnoten 37, S. 154 u. 51, S. 157.

⁵⁹ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 320–331.

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 320–331.

jene fade Erbaulichkeit, die er noch in der Phänomenologie verabscheute.«⁶²

Noch im gleichen Unterkapitel behandelt Adorno weiter oben jene seltene und gerade deswegen so entscheidende Apologie der bestehenden Staaten, die nach Hegel vernünftig seien, bloß weil sie wirklich sind.⁶³ Adorno zitiert dazu die folgende Passage, die hier oben zu dem Thema bereits angeführt wird. Adorno leitet ein:

»Der reale Chorismos nötigt Hegel dazu, wider seinen Willen die These von der Wirklichkeit der Idee umzumodeln. Ohne daß die Theorie das konzedierte, enthält dazu die Rechtsphilosophie unmissverständliche Sätze:«⁶⁴

Adorno zitiert die von Gans übermittelte Passage ausführlich:

»Bei der Idee des Staates muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muß vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten. Jeder Staat, man mag ihn auch nach den Grundsätzen, die man hat, für schlecht erklären, man mag diese oder jene Mangelhaftigkeit daran erkennen, hat immer, wenn er namentlich zu den ausgebildeten unserer Zeit gehört, die wesentlichen Momente seiner Existenz in sich. Weil es aber leichter ist, Mängel aufzufinden, als das Affirmative zu begreifen, verfällt man leicht in den Fehler,

⁶² ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330f. Adorno zitiert: HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, S. 201. Vgl. unten die Fußnote 86, S. 162. Zu dem benannten Rückgriff Hegels auf die Ansichten von Pythagoras (und Sokrates) zum sittlichen Staat vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 153, S. 142.

Ob ein Staat tatsächlich ein Staat von guten Gesetzen ist, bildet, wie auch Adorno hier deutlich macht, die grundlegende Frage für alle sittlichen Beurteilungen. In einem weitreichenderen Sinn wird die Frage dazu, welche sittlichen Qualitäten die Prinzipien besitzen, die den Staat und die Gesellschaft konstituieren. Wird der gesamtgesellschaftliche Zusammenhang so etwa allein durch den Zweck der Mehrwertproduktion und -akkumulation konstituiert, zu der die Menschen somit bloße Mittel sind und die darum ausdrücklich nicht jederzeit auch als Zweck an sich selbst angesehen werden, verfällt eine solche Gesellschaft der Kritik und ihr Staat kann nicht als einer von »guten Gesetzen« angesehen werden. Vgl. ebd. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330f. Zu den wörtlichen Anspielungen auf die Definition des kategorischen Imperativs vgl. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], (Kurz: *Grundlegung*), in Werke 4, S. 429.

⁶³ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 287.

⁶⁴ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 329.

über einzelne Seiten den inwendigen Organismus des Staates selbst zu vergessen.«⁶⁵

Dass die wirklichen Staaten und ihre Institutionen oft weitgehend unvernünftig sind, verschafft sich hier Geltung und beweist das Gegenteil der Theorie Hegels: Nicht die Vernunft, der Geist, entlässt sich in die Welt und gestaltet die Wirklichkeit zur daseienden Vernünftigkeit, d. h. zu vernünftigen gesellschaftlichen Institutionen, sondern umgekehrt tragen die unvernünftigen Verhältnisse sich in Hegels Theorie und schlagen sich in ihr als Unvernunft und als Widerspruch nieder. Exakt ausgedrückt ist dies das Resultat von Hegels Wunsch und Bestreben, die bestehenden Verhältnisse zu entschuldigen. Adorno kritisiert dies treffend und dezidiert:

»Muß man >die Idee für sich betrachten<, nicht >besondere Staaten<, und zwar prinzipiell, einer umfassenden Struktur gehorsam, so steht der Widerspruch der Idee und Wirklichkeit wieder auf, den wegzudisputieren der Tenor des gesamten Werkes ist. Dazu schickt sich der ominöse Satz, es sei leichter Mängel aufzufinden, als das Affirmative zu begreifen; heute ist daraus das Geschrei nach der konstruktiven: sich duckenden Kritik geworden. Weil die Identität von Idee und Wirklichkeit von dieser dementiert wird, bedarf es gleichsam einer ergebnen Sonderanstrengung der Vernunft, um jener Identität gleichwohl sich zu versichern; das >Affirmative<, der Nachweis positiver vollbrachter Versöhnung, wird postuliert, als superiore Leistung des Bewußtseins angepriesen, weil das Hegelsche reine Zusehen zu solcher Affirmation nicht ausreicht. Der Druck, den Affirmation auf das ihr Widerstrebende, Wirkliche ausübt, verstärkt unermüdlich jenen realen, den die Allgemeinheit dem Subjekt als dessen Negation antut. Beides klafft desto sichtbarer auseinander, je konkreter das Subjekt mit der These von der objektiven Substantialität des Sittlichen konfrontiert wird.«⁶⁶

Hegel reflektiert in den wesentlichen Teilen seiner *Rechtslehre* rekursiv die bestehenden Gesellschaften und ihre Institutionen. Dass Hegel so vorgeht, steht dabei tendenziell im Widerspruch zu seinem eigenen Philosophieverständnis. Auch die Kritik und die visionären Ver-

⁶⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Zusatz, S. 403f. Vgl. zu Hegels geschichtsphilosophischer Perspektive auf das »Affirmative« auch: Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 150. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 28. Vgl. obige Fußnote 36, S. 154.

⁶⁶ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 329. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Zusatz, S. 403f. Vgl. obige Fußnote 65, S. 159. Zum »Affirmativen« vgl. des Weiteren auch HEGEL, *Einleitung*, S. 150 u. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 28.

besserungsvorschläge, die aus Hegels Gesellschaftsanalysen zumindest implizit hervorgehen, vertragen sich nicht mit Hegels explizitem Wissenschaftsverständnis. Wie es in der oben zitierten Passage heißt:

Man mag den Staat »nach den Grundsätzen, die man hat, für schlecht erklären, man mag diese oder jene Mangelhaftigkeit daran erkennen«.⁶⁷

Dies kann die Kritik nach ihren eigenen Grundsätzen attestieren und aus ihr folgt vernünftig und teils visionär, dass der Staat und seine Institutionen nicht unvernünftig, sondern den vernünftigen Grundsätzen gemäß sein sollen. Hegel bemüht demgegenüber sein Wissenschaftsverständnis als verschworenen und mächtigen Komplizen seiner apologetischen Absichten.

»Die Rechtswissenschaft ist *ein Theil der Philosophie*. Sie hat daher die *Idee*, als welche die Vernunft eines Gegenstandes ist, aus dem Begriffe zu entwickeln, oder, was dasselbe ist, der eigenen immanenten Entwicklung der Sache selbst zuzusehen.«⁶⁸

Durch solche unwürdigen Behauptungen schlichter Kontemplation – die eh deren Gegenteil bedeuten, weil Hegel alle Bestimmungen spekulativ produziert – suspendiert Hegel die spekulative Kraft der Reflexion, auf deren Stärke seine Philosophie sonst beruht und auf die sie keinesfalls verzichten kann. Das Wirkliche als Endliches ist fehlbar und mangelhaft, darin liegt seine Bestimmtheit. Das bloße >Zusehen< darauf macht es umstandslos nicht zur »Idee, diesen wirklichen Gott«.⁶⁹ Vielmehr verhält es sich so, dass der »reale Chorsmos« Hegel dazu nötigt,

»wider seinen Willen die These von der Wirklichkeit der Idee umzumodeln.«⁷⁰

Weder sind die wirklichen Verhältnisse vernünftig noch entlässt die Idee die Wirklichkeit als vernünftige aus sich, als wäre sie ein gütiger Schöpfergott. Da die wirklichen Verhältnisse sich weder als vernünftige Bestimmungen in der Idee niederschlagen noch umgekehrt sie durch das Eingreifen der Idee und ihrer Schöpferkraft real vernünftig

⁶⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Zusatz, S.403f. Vgl. oben Fußnote 65, S. 159.

⁶⁸ HEGEL, *Rechtslehre*, § 2, S. 23.

⁶⁹ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 2, S. 23. Vgl. obige Fußnote 68, S. 160. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Zusatz, S. 403f. Vgl. oben Fußnote 65, S. 159. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330. Vgl. oben Fußnote 66, S. 159.

⁷⁰ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 329. Vgl. ebd. Vgl. oben Fußnote 64, S. 159.

würden, reicht »das Hegelsche reine Zusehen« nicht aus.⁷¹ Die Wirklichkeit widerspricht der »Identität von Idee und Wirklichkeit«.⁷²

Das »>Affirmative<, der Nachweis positiver vollbrachter Versöhnung, wird postuliert«,⁷³

da es unter den gegebenen Umständen nirgends anders denn durch solche infame Behauptung zustande kommen kann. Infolge der Behauptung wird die Versöhnung

»als superiore Leistung des Bewußtseins angepriesen«.⁷⁴

Das Bewusstsein, das sich solcher »superioren Leistung« rühmen kann, erhält Hegels Lob dafür, dass es zu der »ergebenen Sonderanstrengung der Vernunft« fähig sei.⁷⁵ Das übliche Vermögen der Vernunft zur Erkenntnis sieht hier dagegen Hegels kalte Schulter.

Sofern es Opfer von Ideologie gibt, denen die Behauptung »von der objektiven Substantialität des Sittlichen« als Gewalt angetan wird und deren Opfer sie indes nicht würden, lebten sie tatsächlich in einer substanziellen Sittlichkeit, klaffen die bestehende Allgemeinheit und die Belange der Subjekte eklatant auseinander.⁷⁶ Deshalb verstärkt der »Druck, den Affirmation auf das ihr Widerstrebende«, das Wirkliche, ausübt, unermüdlich jenen realen Druck, den die bestehende gesellschaftliche Allgemeinheit den Subjekten antut, indem sie deren Individualität und Subjektivität unterminiert.⁷⁷

Als Bestärkung, Hinweis und Nachweis dafür, inwieweit die vernünftige Einsicht sich nach dieser Tendenz bei Hegel der bestehenden Heteronomie beugen muss, fährt Adorno mit dem Begriff der Bildung fort, den der späte Hegel in der *Rechtslehre* in der Anmerkung zu dem § 187 gibt.⁷⁸ Adorno sagt dazu:

»In Hegels später Konzeption von der Bildung ist diese bloß noch wie ein dem Subjekt Feindliches beschrieben«.⁷⁹

⁷¹ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330. Vgl. oben Fußnote 66, S. 159.

⁷² Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330. Vgl. oben Fußnote 66, S. 159.

⁷³ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330. Vgl. oben Fußnote 66, S. 159. Vgl. auch die dort gegebenen Hinweise zum »Affirmativen«.

⁷⁴ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330. Vgl. oben Fußnote 66, S. 159.

⁷⁵ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330. Vgl. oben Fußnote 66, S. 159.

⁷⁶ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330. Vgl. oben Fußnote 66, S. 159.

⁷⁷ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330. Vgl. oben Fußnote 66, S. 159.

⁷⁸ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 187, Anm., S. 162f.

⁷⁹ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 329f. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 187, samt Anm. u. Zusatz, S. 162ff. Vgl. obige Fußnote 78, S. 161.

Das Sich-Fügen-Müssen der »Prügelpädagogik« charakterisiert nach Adorno umstandslos diese Tendenz bei Hegel und es verkehrt die Ansprüche der Hegelschen Philosophie in ihr Gegenteil.⁸⁰

Hegels Bestimmung der an und für sich vernünftigen Sittlichkeit ist erfüllt, wenn das reflektierte Selbstbewusstsein vernünftige Einsichten erlangt und erkennt, dass zu deren Verwirklichung die gesellschaftlichen Institutionen essenziell sind. Dafür, im geschichtlichen Verlauf die gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Menschen vernünftig auszugestalten, halten die Institutionen unverzichtbare Bedingungen bereit, wenn sie zu diesem Zweck eingerichtet werden. Die Autonomie als Selbstbestimmung der Subjekte findet in dem Fall in der gesellschaftlichen Wirklichkeit Bedingungen, die durch die gleiche Vernunft, d. h. ebenso vernünftig, bestimmt sind, wie sich die Subjekte selbst durch ihre Vernunft bestimmen. In diesem Sinn erfüllt Hegel in seiner Theorie die Ansprüche Kants und der Aufklärung und er geht über deren Erkenntnisse hinaus, soweit er die empirischen Gegebenheiten avancierter reflektiert. Das Gegebene ist eine Bedingung, obwohl es als Endliches mangelhaft ist; es ist als solches veränderbar, da es historisch geworden ist. Die Historizität der gesellschaftlichen Verhältnisse bedeutet ebenfalls, dass sie im Verlauf der Zeit verbessert werden können. Die gesellschaftlichen Einrichtungen

⁸⁰ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330. Die Ambivalenzen liegen in der Anmerkung des § 187 allerdings offen zutage; und Adornos Charakterisierung des Hegelschen Verständnisses der Bildung trifft jene nicht ausreichend. Der Text des Paragraphen selbst beschreibt die Bildung zunächst ausschließlich innerhalb der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, in der sie in der Tat bloße Anpassung ist. Denn hier ist sie nur erst die

»formelle[] Freyheit und formelle[] Allgemeinheit des Wissens und Wollens«, HEGEL, *Rechtslehre*, § 187, S. 162. Jenes Verständnis der Bildung steht demjenigen der »unendlich fürsichseiende[n]« Sittlichkeit gegenüber:

»Eben so macht zugleich diese Form der Allgemeinheit, zu der sich die Besonderheit verarbeitet und herauf gebildet hat, die Verständigkeit, daß die Besonderheit zum wahren *Fürsichseyn* der Einzelheit *wird*, und indem sie der Allgemeinheit den erfüllenden Inhalt und ihre unendliche Selbstbestimmung giebt, selbst in der Sittlichkeit als unendlich fürsichseyende, freye Subjectivität ist.«,

HEGEL, *Rechtslehre*, § 187, Anm., S. 162. Gleichwohl bleibt der Gegensatz zwischen der Bildung, die innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft befangen bleibt, und der wahren freien Bildung im sittlichen Staat, obwohl er sich hier aufdrängt, genauso unbestimmt, wie alle Angaben Hegels zum Aufheben der bürgerlichen Gesellschaft. Durch jene Umbestimmtheit ist nicht zweifelsfrei auszumachen, ob nach Hegels Forderung qualitative Veränderungen gegenüber der Bildungsrealität seiner Zeit eintreten müssen, oder ob seine Ausführungen zur »unendlich fürsichseiende[n], freien Subjektivität« bloß die ideologische Verklärung der üblichen Prügelpädagogik leisten sollen. Vgl. ebd.

sind weder ewig noch vollkommen, doch gerade das macht eine Bedingung dafür aus, dass die menschliche Freiheit sich in ihnen niederschreiben und verwirklichen kann. Ganz in diesem Sinn kritisiert Hegel es als eine »*deutsche Krankheit*«, sich der Gestaltung der mangelhaften Wirklichkeit mit der Scheinbegründung zu entziehen, dass sie nicht vollkommen sei:⁸¹

»An ein Gesetzbuch die Vollendung zu fordern, daß es ein absolut fertiges, keiner weitem Fortbestimmung fähiges seyn solle, – eine Forderung, welche vornämlich eine *deutsche Krankheit* ist, – und aus dem Grunde, weil es nicht so vollendet werden könne, es nicht zu etwas sogenannten Unvollkommenen, d. h. nicht zur Wirklichkeit, kommen zu lassen, beruht beydes auf der Mißkenntnis der Natur endlicher Gegenstände, wie das Privatrecht ist«. ⁸²

Menschliche Vernunft würde nach der Rationalität dieser Argumentation Hegels sich zu ihrer Verwirklichung mit guten Gründen auf den Staat beziehen und deshalb vertreten, daß im Staat »die Freyheit zu ihrem höchsten Recht kommt«:⁸³

»Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besondern *Selbstbewußtseyn* hat, das an und für sich *Vernünftige*. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freyheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglied des Staates zu seyn«. ⁸⁴

Das widersprüchliche Verhältnis der zwei Tendenzen der *Rechtslehre* kulminiert in diesem Paragraphen. Der Anspruch, der Staat sei das »an und für sich *Vernünftige*«, trifft nach Adornos Analyse auf deren Gegenteil in der Behauptung, er sei »unbewegter Selbstzweck«. ⁸⁵ Die erste Tendenz

»verlangt ein Urteil darüber, ob der Staat selber und seine Gesetze tatsächlich gut seien.« ⁸⁶

⁸¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 216, Anm., S. 180.

⁸² HEGEL, *Rechtslehre*, § 216, Anm., S. 180. Vgl. oben die Fußnoten 44, S. 94, 28, S. 114.

⁸³ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, S. 201. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330f. Vgl. oben Fußnote 62, S. 158.

⁸⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, S. 201. Vgl. oben die Fußnote 7, S. 67.

⁸⁵ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, S. 201. Vgl. obige Fußnote 84, S. 162. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330f. Vgl. oben Fußnote 62, S. 158.

⁸⁶ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 330f. Vgl. oben Fußnote 62, S. 158.

Nach der zweiten Tendenz wird solche Prüfung abgewehrt und die Ordnung sowie die Unterwerfung unter sie werden statt dessen kategorisch eingefordert:

»Bei Hegel jedoch ist Ordnung« a priori gut, »ohne vor denen sich verantworten zu müssen, die unter ihr leben. Ironisch bewährt sich seine spätere Reminiszenz an Aristoteles, die >substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck<; unbewegt, steht er in der Dialektik, die ihn herstellen soll. Dadurch wird zur leeren Beteuerung entwertet, daß im Staat >die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt<«.⁸⁷

Adorno fährt fort:

Hegel »wiederholt einen Topos antiken Denkens, aus dem Stadium, da der siegreiche Platonisch-Aristotelische Hauptstrom der Philosophie mit den Institutionen gegen deren Grund im sozialen Prozeß sich solidarisierte; die Menschheit hat überhaupt die Gesellschaft später entdeckt als den Staat, der, an sich vermittelt, den Beherrschten gegeben und unmittelbar erscheint. Hegels Satz, >Alles, was der Mensch ist, verdankt er dem Staat<, die augenfälligste Übertreibung, schleppt die altertümliche Verwechslung fort. Zu der These veranlaßt ihn, daß jene >Unbewegtheit<, die er dem allgemeinen Zweck zuschreibt, zwar von der einmal verhärteten Institution, unmöglich aber von der wesentlich dynamischen Gesellschaft sich prädiszieren ließe. Der Dialektiker bekräftigt die Prärogative des Staats, der Dialektik enthoben zu sein, weil, worüber er sich nicht täuschte, diese über die bürgerliche Gesellschaft hinaustreibt. Er vertraut nicht der Dialektik als der Kraft zur Heilung ihrer selbst sich an, und desavouiert seine Versicherung der dialektisch sich herstellenden Identität.«⁸⁸

Adorno weist auf vielfältige Weise nach, dass Hegel an diesem Punkt hinter seine Kritik an Kant sowie an den weiteren Transzendenzkonzepten zurückfällt. Dass Hegel dabei bisweilen beim »Platonismus« und der antiken Philosophie landet, kann Adorno durch verschiedene Passagen ebenfalls aufzeigen.⁸⁹ Hegels Dialektik kann sonst nur als Moment, niemals als Resultat, behaupten, dass die »substantielle

⁸⁷ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. oben Fußnote 62, S. 158. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, S. 201. Vgl. obige Fußnote 84, S. 162.

⁸⁸ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Adorno zitiert: HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 111. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 81–85. Dazu, dass nach Hegels eigener Einsicht die bürgerliche Gesellschaft durch ihre Dialektik »über sich hinausgetrieben wird«, vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 246, S. 195. Vgl. oben die Fußnoten 7, S. 78, u. 1, S. 87.

⁸⁹ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 22ff. Vgl. oben Fußnote 59, S. 158.

Einheit [...] absoluter unbewegter Selbstzweck« sei.⁹⁰ Ein unbewegter Reflexionsbegriff ist ihr sonst ein Widerspruch in sich; im Denken ist nichts unbewegt und jede Reflexionsbestimmung erlangt ihre Bestimmtheit allein durch die Bewegung, die zu ihr führt. Aristoteles, dem ein dialektisches Verständnis des Endlichen und Unendlichen in dem Sinn, wie es erst Hegel entdeckt, noch fehlt, formuliert statt dessen wie folgt:

»Nun aber, wenn denn etwas Derartiges immer ist, etwas, das zwar anderes in Bewegung setzt, selbst aber unbewegt und immerwährend ist, dann muß auch das, was *unmittelbar* von ihm *in Bewegung gesetzt wird, immerwährend sein.*«⁹¹

Der »absolute unbewegte Selbstzweck«, mit dem Hegel auf das »Unbewegt-Bewegende« des Aristoteles nach Adorno anspielt, wird tendenziell zu einem Ewigen und somit zu einem Jenseitigen der Aussage, des Denkens und der Zeit.⁹² Hegel bemüht die Aura und die Bestimmungen der antiken Metaphysik nicht zufällig an dem Punkt, an dem er die Konsequenzen der Entwicklungen der modernen bürgerlichen Gesellschaften abwehren möchte. Denn die in der Wirklichkeit unversöhnten Konflikte der bürgerlichen Gesellschaft drängen in der Theorie dazu, dass für sie Lösungen und Vermittlungen gefunden werden. Die Verwirklichung der Freiheit und die gelingende Reproduktion ihrer Träger, der Menschen, prägen die Ansprüche der Vernunft, die in der Theorie die Dialektik über den *status quo* der bürgerlichen Gesellschaften hinaustreiben. An vielen Stellen werden von Hegel diese Ansprüche expliziert.⁹³

⁹⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, S. 201. Vgl. oben die Seiten 158ff. (ab Fußnote 62) sowie in der vorliegenden Arbeit an einer Vielzahl weiterer Stellen.

⁹¹ ARISTOTELES, *Physik*, Philosophische Schriften Bd. 6, Hamburg 1995, 259bf., S. 216.

⁹² Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. obige Fußnote 88, S. 162. Vgl. ARISTOTELES, *Physik*, S. 250b–267a, S. 189–238. Gegenüber der christlichen Tradition der Aristotelesinterpretation, die personalisierend von einem »Unbewegten Beweger« spricht, ist das Aristotelische Prinzip besser in grammatischer Hinsicht sachlich als das »Unbewegt-Bewegende« zu bezeichnen. Vgl. ARISTOTELES, *Physik*, S. 250b–267a, S. 189–238. Hans Günther Zeckls Übersetzung ist hier zu folgen. Vgl. auch dessen Überblick zu dem Buch VIII der *Physik*, das nach Zeckl den »Weg zum Unbewegt-Bewegenden« beschreibt. Vgl. ARISTOTELES, *Physik*, S. XI.

⁹³ Vgl. dazu oben z. B. die Fußnoten 12, S. 74, 5, S. 107 u. 42, S. 155.

Schnädelbach bestärkt ebenfalls direkt im Anschluss an seine Behandlung der Kolonisation diese Auffassung.⁹⁴ Dass die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben werde, könne nicht allein »quantitativ« im Sinne der benannten Kolonisation verstanden werden:⁹⁵

»Gleichwohl ist nicht zu übersehen, daß Hegels Satz >Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben< mehr meint als bloß quantitative Expansion in angeblich leere geographische Räume; der Nachsatz >zunächst diese *bestimmte Gesellschaft* ...< legt die Deutung nahe, daß Hegel auch eine qualitative Veränderung der bürgerlichen Gesellschaft im Sinne eines dialektischen Sprungs ins Auge faßt. Man muß dies nicht, wie manche marxistische Exegeten, als Vorahnung einer nicht mehr bürgerlichen, sondern menschlichen, durch das Proletariat heraufzuführenden Gesellschaft nach Marx'schem Muster verstehen, sondern auch als Konzept einer durch die Polizei zu leistenden Verstaatlichung der bürgerlichen Gesellschaft, wobei deren qualitative Veränderung durch ständige staatliche und dann auch gesetzlich auf Dauer gestellte Interventionen in das >System der Bedürfnisse< herbeigeführt wäre. Wie schon angedeutet, liegt der moderne Sozialstaat in der Verlängerung dieser Überlegung. Hegels Staat ist freilich noch kein Sozialstaat und erst recht kein Wohlfahrtsstaat, und vom ökonomischen, d. h. als >öffentliche Hand< in das Marktgeschehen intervenierenden Staat ist ebenfalls noch keine Rede, aber das alles könnte durchaus mit dem gemeint sein, wohin die bürgerliche Gesellschaft nach Hegel >durch diese ihre Dialektik ... über sich hinausgetrieben< wird.«⁹⁶

Bei aller Deutlichkeit und Prägnanz, mit der Schnädelbach diesen Springpunkt der *Rechtslehre* erhellt, bleibt er im Ganzen doch immer noch zu vage. Wovon hier bei Hegel explizit »noch keine Rede« ist und was dennoch »durchaus mit dem gemeint sein« könnte, bestimmen der Sache nach die Momente und Extreme eines grundlegenden Widerspruchs der *Rechtslehre* sowie den Angelpunkt ihres Scheiterns.⁹⁷ Abgesehen davon, ob in erster Linie der Sozialismus oder der moderne Sozialstaat »in der Verlängerung dieser Überlegung« Hegels

⁹⁴ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 289–294. Vgl. auch oben die Seiten 151–153 (ab Fußnote 16).

⁹⁵ Vgl. ebd. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 294.

⁹⁶ SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 294. Schnädelbach zitiert: HEGEL, *Rechtslehre*, § 246, S. 195. Vgl. oben Fußnote 88, S. 162.

⁹⁷ Vgl. ebd. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 294. Vgl. obige Fußnote 96, S. 163.

zur qualitativen Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft liegt, so muss Hegels Begriff der Versöhnung im Einklang mit dem des Aufhebens der bürgerlichen Gesellschaft sich vorrangig in diesem Punkt beweisen.⁹⁸ Das, was im unmittelbaren Anschluss an Hegel zu der »sozialen Frage wird«, welche die Epochen seither bestimmt, bedarf einer befriedigenden qualitativen Beantwortung durch gesellschaftswissenschaftliche Kategorien, wenn Hegels Wort von der Versöhnung nicht zur schalen Ideologie verkommen soll.⁹⁹ Dass die bürgerliche Gesellschaft an dem Springpunkt der sozialen Frage »über sich hinausgetrieben« wird und aufgrund ihrer Mängel und in der Folge ihrer Dynamik aufgehoben werden muss, formuliert Hegel an dieser Stelle mehr oder weniger implizit als Anspruch.¹⁰⁰ Dass er am Ort der aufgehobenen bürgerlichen Gesellschaft, beim Staat, dazu schweigt und dort davon »keine Rede« mehr ist, markiert das Scheitern dieses Anspruchs der *Rechtslehre*, das durch die Rede vom Volk, vom Volksgeist, der Theodizee, dem Weltgericht und der Versöhnung verdeckt werden soll.¹⁰¹

Hegels Vorgehen, die bestehenden Staaten gegen diese Bewegung des Gedankens abzuschotten, führt demgegenüber zum Abbruch der Dialektik und dazu, den Staat zu einer ewigen Entität zu stilisieren, die als solche nicht weniger obsolet, abstrakt und jenseitig erscheint als das »Unbewegt-Bewegende« des Aristoteles.¹⁰² Ebenso wenig wie die Bewegung des Gedankens lässt der reale dynamische Charakter der bürgerlichen Gesellschaften eine solche versteinernde Verewigung zu. Hegel muss deshalb seiner Dialektik Einhalt gebieten und fremde Vorrechte (»Prärogative«) unterstellen und befestigen, die

⁹⁸ Vgl. ebd. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 294. Vgl. obige Fußnote 96, S. 163.

⁹⁹ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 291.

¹⁰⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 246, S. 195.

¹⁰¹ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 294. Vgl. obige Fußnote 96, S. 163. Die Begriffe, die Hegel mit seiner *Rechtslehre* als die der Versöhnung und dem des Aufhebens der bürgerlichen Gesellschaft einführt, hängen sachlich ihrer Bestimmtheit nach in der skizzierten Weise von der Beantwortung der sozialen Frage ab. Hegel weicht ihrer rechtsphilosophischen Beantwortung jedoch, trotz ihres entscheidenden Charakters, aus und verlagert sich stattdessen auf die geschichtsphilosophische Perspektive der Weltgeschichte. Dass dieser Versuch scheitert und dass infolgedessen sowohl seiner Geschichtsphilosophie als auch seiner Rechtsphilosophie nicht vermittelbare Widersprüche entstehen, wird in der vorliegenden Arbeit an einer Reihe von Orten nachgezeichnet.

¹⁰² Vgl. ARISTOTELES, *Physik*, S. 250b–267a, S. 189–238. Vgl. oben Fußnote 92, S. 163.

sich vor der Vernunft nicht mehr rechtfertigen lassen, damit die bürgerliche Gesellschaft weder real noch in der Theorie überwunden werde.¹⁰³ Denn nur soweit gehen Hegels Ambitionen in dieser Frage, der für seine Rede von der Versöhnung weiter keine einschneidenden gesellschaftlichen Veränderungen für nötig hält. Adorno schreibt es im obigen Satz:

»Der Dialektiker bekräftigt die Prärogative des Staats, der Dialektik enthoben zu sein, weil, worüber er sich nicht täuschte, diese über die bürgerliche Gesellschaft hinaustreibt.«¹⁰⁴

Die behauptete und geforderte Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Mängel durch den Staat bleibt auf diesem Weg formell und wird »zur leeren Beteuerung entwertet«.¹⁰⁵ Der Staat steht dadurch statisch »in der Dialektik, die ihn herstellen soll«.¹⁰⁶

Avineri erkennt, indem er sich auf Hegels Argumente stützt, den entscheidenden Mangel der griechischen Sittlichkeit darin, dass in ihr der Staat, der an sich vermittelt ist, »den Beherrschten gegeben und unmittelbar erscheint«.¹⁰⁷ Adorno weist darauf hin, dass Hegel diese »altertümliche Verwechslung« nun selbst zu seiner Apologie des Bestehenden nutzt:¹⁰⁸

»Hegels Satz, >Alles, was der Mensch ist, verdankt er dem Staat<, die augenfälligste Übertreibung, schleppt die altertümliche Verwechslung fort. Zu der These veranlaßt ihn, daß jene >Unbewegtheit<, die er dem allgemeinen Zweck zuschreibt, zwar von der einmal verhärteten Institution, unmöglich aber von der wesentlich dynamischen Gesellschaft sich präzisieren ließe.«¹⁰⁹

Dies gilt von der modernen kapitalistischen Gesellschaft mehr noch als von jeder ihr vorhergehenden. Doch selbst bei den älteren Gemeinweisen, wie speziell dem antiken griechischen, liegt der Grund der Staaten nach allen Hinsichten »im sozialen Prozeß« und nicht

¹⁰³ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. oben Fußnote 88, S. 162.

¹⁰⁴ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. oben Fußnote 88, S. 162.

¹⁰⁵ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 111. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 81–85. Vgl. oben Fußnote 87, S. 162.

¹⁰⁶ Vgl. ebd.

¹⁰⁷ Vgl. oben Fußnote 88, S. 162. Zu Avineri vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 266ff. Die Stelle wird oben auf der Seite 125 in Fußnote 4 ausführlich zitiert.

¹⁰⁸ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. oben Fußnote 88, S. 162.

¹⁰⁹ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. oben Fußnote 88, S. 162.

umgekehrt, wie die »altertümliche Verwechslung« es unterstellt.¹¹⁰ Es gibt jenen ewigen Staat nicht, der als Grund den sozialen Prozess erst aus sich entlässt.¹¹¹ Die Menschen erschaffen sich die religiösen, kulturellen, ökonomischen und rechtlichen Institutionen; und diese erfüllen (insbesondere auch nach ihrer sittlichen Wahrheit) den Zweck, die gesellschaftlichen Konflikte zu regulieren, zu schlichten oder auszugleichen. Der soziale Prozess ist nach der philosophischen Wahrheit jenes Zwecks, nach der historischen Entwicklung und nach den handelnden Subjekten der Grund des Staates und seiner Institutionen. Nur Hegel wiederholt hier jenen »Topos antiken Denkens«, bei dem die Philosophie »mit den Institutionen« und »gegen deren Grund im sozialen Prozeß« paktiert.¹¹²

¹¹⁰ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. oben Fußnote 88, S. 162.

¹¹¹ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. oben Fußnote 88, S. 162.

¹¹² Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. oben Fußnote 88, S. 162.

Die »Rolle des Volksgeistes«

Die antiken Kulturen enthalten nach der Darstellung, die Hegel in der *Rechtslehre* skizziert, einige Vernunftmomente, die jedoch noch nicht ihre volle Entfaltung und noch nicht das Aufheben ihrer Mängel erreichen. Die Sitten und Gebräuche der antiken Kulturen bestimmen zusammen mit dem Ganzen ihrer Sittlichkeit jeweils den partikularen orientalischen, griechischen und römischen Volksgeist. Erst der germanische Volksgeist soll ihre Mängel heben.¹ Da die Bestimmtheit der Volksgeister von jener Partikularität und Einseitigkeit abhängt, ist es gerechtfertigt, sie als Begriffe aufzufassen, die jeweils jene historischen Kontingenzen zur Identität synthetisieren sollen.² Durch die Synthese der geschichtlichen Mannigfaltigkeit entsteht auf diesem Weg etwa Hegels Begriff des Römischen Reichs bzw. der römischen Welt.³ In demselben Sinn spricht Hegel in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* von der orientalischen, griechischen und römischen Welt.⁴

Selbst dort, wo die Sittlichkeit noch nicht durch allgemeine Gesetze geregelt ist, bedeuten die Sitten und Gebräuche in all jenen Fällen einen Kollektivzwang, an den sich anzupassen, die Individuen nicht immer eine Wahl haben. Der Volksgeist als Ausdruck des Anpassungsdrucks an die Sitten und Gebräuche begegnet den Einzelnen als Allgemeines, dem sie sich gemäß der herrschenden Verhältnisse unterzuordnen haben.

Adornos Kritik deckt das weite Spektrum ab, in dem Hegel vor diesem Hintergrund seinen Begriff des Volksgeistes changieren lässt: Die Partikularität des Brauchtums, die Allgemeinheit der nationalen Herrschaft und die Notwendigkeit des Weltgeistes – alle diese Attribute schreibt Hegel dem Volksgeist zu und er macht ihn dabei zuweisen gar zu einem »Überweltlichen«, d. h. in der Konsequenz zu einem Jenseitigen.⁵

¹ Vgl. dazu oben die Kapitel und Unterkapitel: 1.5 *Der Gang der Darstellung*, S. 23ff., *Wie Hegel den Volksgeist nicht fasst*, S. 75–81, »Das Orientalische Reich« bis *Das Christentum und der »germanische Volksgeist«*, S. 96–117 und 3.2 *Ein Versuch der rationalen Interpretation des Volksgeistes durch Avineri*, S. 117–138.

² Vgl. dazu auch oben S. 146f. (ab Fußnote 1).

³ Hegel spricht in der *Rechtslehre* von den »Reichen«, in der *Geschichtsphilosophie* von »Welten«. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 340–360, S. 272–282 u. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 413–508.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317. Vgl. oben Fußnote 6, S. 149.

Gerhard Scheit kommentiert Adornos Volksgeistkritik wie folgt:
»Wenn Hegel Volk sagt, so liegt darin immer das Eingeständnis eines Mißlingens – und der Versuch es zu verdrängen. Adorno erst hat das in seiner Hegelkritik erkannt, von Marx wurde es noch übergangen, obwohl ihm doch die Erkenntnis zu danken ist, von der Adorno ausgeht.«⁶

Adorno selbst leitet sein Unterkapitel zur »Rolle des Volksgeistes« ein:⁷

»Daß die Metaphysik der Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem in der Konstruktion der Wirklichkeit, als Rechts- und Geschichtsphilosophie, scheiterte, konnte dem systematischen Bedürfnis Hegels nicht verborgen bleiben. Er hat um Vermittlung sich bemüht. Seine Vermittlungskategorie, der Volksgeist, reicht in die empirische Geschichte hinein. Den einzelnen Subjekten sei die konkrete Gestalt des Allgemeinen, aber seinerseits sei der >bestimmte Volksgeist ... nur ein Individuum im Gange der Weltgeschichte<, Individuation höheren Grades, doch als solche selbständig. Gerade die Thesis von der Selbständigkeit der Volksgeister legalisiert bei Hegel, ähnlich wie später bei Durkheim die Kollektivnormen und bei Spengler jeweils die Kulturseele, die Gewaltherrschaft über die einzelnen Menschen. Je reicher ein Allgemeines mit den Insignien des Kollektivsubjekts ausgestattet ist, desto spurloser verschwinden darin die Subjekte.«⁸

Adorno folgt seiner begonnenen Linie, den Volksgeist aus der Perspektive des ideologischen Konstrukts des »Kollektivsubjekts«, welches das Verschwinden der Individuen bei ihrer Subsumtion unter die Herrschaftsverhältnisse forciert, zu analysieren.⁹

»Jene Vermittlungskategorie indessen, die übrigens nicht ausdrücklich Vermittlung genannt wird, nur deren Funktion erfüllt, bleibt hinter Hegels eigenem Vermittlungsbegriff zurück. Sie waltet nicht in der Sache selbst, bestimmt nicht immanent deren Anderes, sondern fungiert als Brückenbegriff, ein hypostasiiertes Mittleres zwischen dem Weltgeist und den Individuen.«¹⁰

⁶ SCHEIT, *Suicide Attack*, S. 210.

⁷ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332–335. Vgl. oben Fußnote 61, S. 158.

⁸ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331f.; Adorno zitiert: HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 72. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 73.

⁹ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. obige Fußnote 8, S. 166.

¹⁰ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332.

Hegel verschiebt den Begriff der Individualität beständig, indem er ihn von seiner Substanz, den Menschen, entfernt. In der *Rechtslehre* werden auf diese Weise der »Monarch« und die »Nationen« zu »Individuen«:¹¹

»Der Staat hat in dieser Bestimmung *Individualität*, welche wesentlich als Individuum und im Souverain als wirkliches, unmittelbares Individuum ist (§. 279.).«¹²

Analog zu den Nationen werden von Hegel die Volksgeister als Individuationen des Weltgeistes konstruiert. Diese Verschiebungen verschleiern, dass die Vermittlung zwischen dem Einzelnen als Individuum und einer vernünftigen Allgemeinheit, wie sie etwa durch den Begriff der Menschheit gedacht wird, dadurch nicht erfüllt, sondern in die Ferne gerückt wird. Der Volksgeist erfülle die Bestimmungen der Subjekte ebenso wie die des Weltgeistes. Doch entgegen dieser unterstellten Vermittlung, die nach Adorno im Tone einer »Erbaupredigt« zu vernehmen ist, verfügt der Volksgeist weder über die Macht noch über die inhaltlichen Bestimmungen, um den Menschen dabei zu helfen, ihre Besonderheit oder die allgemeinen Vernunftbestimmungen zu realisieren.¹³ Der Volksgeist enthält im Gegenteil, außer seiner formalen Funktion, nach der er die Vermittlung leisten *soll*, die entgegengesetzten Bestimmungen: Er repräsentiert erstens die fantasierte Macht des Weltgeistes, die dagegen tatsächlich zu den Menschen ein Jenseitiges ist, zweitens die unterdrückende Kraft der partikularen nationalen Herrschaftsverhältnisse und drittens die Mangelhaftigkeit unvollkommener Vernunftmomente, wie sie in den noch primitiven antiken Sitten und Gebräuchen ihren angemessenen Ausdruck finden.

Die modernen Begriffe der Individualität sowie der allgemeinen Menschheit gehören nicht zu den charakteristischen Bestimmungen des Volksgeistes. Die »Vermittlungskategorie« des Volksgeistes waltet deshalb

»nicht in der Sache selbst, bestimmt nicht immanent deren Anderes«. ¹⁴

¹¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 275–286, S. 230–240 u. §§ 320–332, S. 263–270.

¹² HEGEL, *Rechtslehre*, § 321, S. 264.

¹³ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 318. Vgl. oben die Fußnoten 14, S. 151 u. 62, S. 158.

¹⁴ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. obige Fußnote 10, S. 167.

Entgegen Hegels Leistungen bei der Vermittlung und der Entfaltung der Bestimmungen der philosophischen Begriffe und ihrer Bewegungen entsteht an diesem Punkt ein Sammelsurium inkonsistenter Bestimmungen, die an den Vermittlungen scheitern, die sie leisten sollen. Der Volksgeist wird dadurch ein bloßer »Brückenbegriff« und ein bloß behauptetes »Mittleres zwischen dem Weltgeist und den Individuen«, das in dieser Weise vollauf unangemessen vergegenständlicht und überhöht (»hypostasiert«) wird.¹⁵ In der Erkenntnis, der Wahrheit und in der gegenständlichen Welt substanzlos – wird er zur wirksamen Substanz erklärt. Als Schöpferkraft und Vermittlungsinstanz wird der Volksgeist aus dem Nichts beschworen; und in Wahrheit ohne Kraft, irgendeine Bestimmtheit hervorzubringen oder zu bewegen, sei der Volksgeist nach Hegel an der Stelle der Menschen die Quelle ihrer sittlichen Verhältnisse. Die Begriffe des Individuums und des Weltgeistes werden umgekehrt auf diesem Weg entleert, statt dass sie als Besonderheit und Allgemeinheit zusammengeführt würden.

»Hegel deutet die Vergänglichkeit der Volksgeister, analog der der Individuen, als das wahre Leben des Allgemeinen. Vergänglich aber ist in Wahrheit die Kategorie des Volkes und Volksgeistes selber, gar nicht erst ihre spezifischen Manifestationen. Auch wofern die neu hervortretenden Volksgeister heute tatsächlich die Brandfackel des Hegelschen Weltgeistes weitertragen sollten, drohen sie, das Leben der Gattung Mensch auf niedriger Stufe zu reproduzieren. Schon angesichts des kantisch Allgemeinen seiner Periode, der absehbaren Menschheit, war Hegels Lehre vom Volksgeist reaktionär, kultivierte ein als partikular bereits Durchschautes. Ohne Zaudern partizipiert er mit der emphatischen Kategorie der Volksgeister am selben Nationalismus, dessen Funestes er an den burschenschaftlichen Agitatoren diagnostizierte.«¹⁶

Die Geringschätzung, die Hegel dem Leben der Individuen letzten Endes entgegenbringt, trägt er bis in seine metaphysisch ausgefeilte Einsicht, nach der das Zugrundegehen des Endlichen das wahre Leben des Absoluten ausmacht. Das Endliche als Negatives erfüllt seine Bestimmung, indem es »vergeht«.¹⁷ Diese Negation eines Negativen führt derart erst zu der Bewegung der »wahrhaften Un-

¹⁵ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. obige Fußnote 10, S. 167.

¹⁶ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332.

¹⁷ Vgl. HEGEL, *Lehre vom Sein*, S. 123

endlichkeit«, der ersten »wahrhaften« Gestalt des Absoluten, bringt sie hervor:¹⁸

»Das Endliche ist so der Widerspruch seiner in sich; es hebt sich auf, vergeht. Aber diß sein Resultat, das Negative überhaupt, ist a) seine *Bestimmung* selbst; denn es ist das Negative des Negativen. [...] Diese *Identität mit sich*, die Negation der Negation, ist affirmatives Seyn, so das Andere des Endlichen, als welches die erste Negation zu seiner Bestimmtheit haben soll; – jenes Andere ist *das Unendliche*.«¹⁹

Erreicht der Prozess des Werdens in der Entwicklung des Begriffs dann die Reflexionsstufe, auf der die Negation der Negation sich als »Reflexion« expliziert, so ist das

»Werden im Wesen, seine reflectirende Bewegung, [...] die *Bewegung von Nichts zu Nichts, und dadurch zu sich selbst zurück*. [...] Diese reine absolute Reflexion, welche die Bewegung von Nichts zu Nichts ist, bestimmt sich selbst weiter.«²⁰

Diese Selbstbewegung ist die des »omnipotenten Begriffs«, die analog zu der antiken und scholastischen Bestimmung des absoluten Subjekts als schöpferischer Kraft, als *deus creator*, das Dasein der Erscheinungen aus sich heraus erst setzt.²¹ Die absolute Reflexion kommt dadurch zu sich.

Übertragen auf den Bereich der Weltgeschichte bedeutet derselbe Prozess, dass die absolute Reflexion das Vergehen der Volksgeister und der Individuen als die Erfüllung ihrer Bestimmung reflektiert, durch die sie zur Endlichkeit bestimmt sind. Das Individuelle erlangt erst dadurch Wirklichkeit, dass die absolute Reflexion es als diese Vergänglichkeit aus sich selbst entlässt: In diesem Sinn bedeutet das Untergehen der Individuen das »wahre Leben des Allgemeinen«. ²²

Während Adorno eingangs den Volksgeist vornehmlich nach der Analogie mit dem Kollektivbewusstsein und mit der modernen Herrschaft interpretiert, die zu einer unterdrückenden Allgemeinheit zusammengehen, hebt er an dieser Stelle die Partikularität der Volks-

¹⁸ Vgl. HEGEL, *Lehre vom Sein*, S. 123ff.

¹⁹ HEGEL, *Lehre vom Sein*, S. 123f.

²⁰ HEGEL, *Die Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen* [1813], (Kurz: *Lehre vom Wesen*), in: Friedrich HOGEMANN u. Walter JAESCHKE (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Hamburg 1978, S. 250. Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 249f.

²¹ Vgl. oben die Seiten S. 162f. (ab Fußnote 88). Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 318. Vgl. oben Fußnote 14, S. 151.

²² ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. obige Fußnote 16, S. 168.

geister hervor.²³ Adorno widerspricht Hegels metaphysischer Überhöhung, durch die selbst noch die Partikularität, die Zufälligkeit und die »Vergänglichkeit der Volksgeister« zum »wahren Leben« des Absoluten verklärt werden.²⁴ Nicht nur, dass die Verachtung des individuellen Lebens sich in jener geschichtsphilosophischen Konstruktion wiederholt, sie scheitert auch schlicht. Denn »angesichts des kantisch Allgemeinen« der Periode Kants und Hegels ist der Volksgeist als Kategorie bereits »obsolet«.²⁵ Dass der »Volksgeist obsolet« ist, besagt der Titel des nächsten Unterkapitels, das auf das hier behandelte zur »Rolle des Volksgeistes« folgt und das Adorno an dieser Stelle argumentativ vorbereitet.²⁶

Mit der Erklärung der Menschenrechte in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, mit der Französischen Revolution und spätestens seit der eigentümlichen philosophischen Reflexion dieser modernen Phänomene durch Kant ist für die politische Philosophie eine neue Epoche angebrochen: Dass die universalen Ideale in die neuen, modernen Kategorien der politischen und der praktischen Philosophie transformiert werden sollen, ist seit Kant formuliert. Seither gilt es demnach, die praktische Philosophie in den universalen Kategorien der allgemeinen Menschenvernunft, der Freiheit und der Gleichheit sowie der »absehbaren Menschheit« zu fundieren.²⁷ Mit den kosmopolitischen Konzepten eines »weltbürgerlichen Zustandes« und des »ewigen Friedens« denkt Kant an diese Situation heran und teilweise darüber hinaus.²⁸ Dass die moralischen, sittlichen und rechtsphilosophischen Kategorien allgemein und a priori und keinesfalls durch ein nationales Brauchtum zu begründen seien, gehört dabei zu Kants Kernargumenten:

²³ Vgl. dazu etwa oben die Fußnoten 31, S. 153, 62, S. 158, 66, S. 159 u. 8, S. 166.

²⁴ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben die Fußnote 16, S. 168.

²⁵ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332 u. 335. Vgl. oben die Fußnote 16, S. 168 u. unten die folgende Fußnote 26, S. 169.

²⁶ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333f.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Der Terminus des »weltbürgerlichen Zustandes« gehört in die Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; er ist argumentativ aber aufs Engste mit dem anvisierten Zustand eines »ewigen Friedens« verbunden. Vgl. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784], (Kurz: *Weltbürgerliche Absicht*), in: Werke 8, S. 26 u. *Zum ewigen Frieden*, speziell S. 349ff. Vgl. MEYFELD, *Welche Welt*, S. 150–155.

»Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur [...], bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas, in wunderbarem Gemische antreffen, ohne daß man sich einfallen läßt zu fragen, ob auch überall die [...] Principien der Sittlichkeit zu suchen seien, und, wenn dieses nicht ist, wenn die letzteren völlig *a priori*, frei von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders auch nicht dem mindesten Theile nach anzutreffen sind, den Anschlag zu fassen, diese Untersuchung [...] als Metaphysik der Sitten lieber ganz abzusondern.«²⁹

Die »Principien der Sittlichkeit« bzw. die Grundbegriffe der praktischen und der politischen Philosophie dürfen gemäß dieser zentralen Einsicht der bürgerlichen Aufklärung nicht auf die Partikularität des Brauchtums und der Sitte gestützt werden, sondern sie können nur durch die universalen Begriffe der Menschheit und der Freiheit fundiert werden.³⁰ Deshalb war angesichts dessen

»Hegels Lehre vom Volksgeist reaktionär« und »kultivierte ein als partikular bereits Durchschautes.«³¹

Hegels Kategorie des Volksgeistes repräsentiert das vormoderne Brauchtum, weil es von diesem allein als orientalische, griechische und römische sowie vorgeblich germanische Sittlichkeit überhaupt semantische Bestimmtheit erhält. Gemessen an der »absehbaren Menschheit« der Epoche der Aufklärung und der unmittelbaren Zeit danach kann mit der Kategorie des Volksgeistes nur der Versuch unternommen werden, gegenüber jener Allgemeinheit reaktionär die Wiederbelebung der partikularen Bräuche voranzutreiben. Hegels Intention mag es nicht gewesen sein; doch seine Kategorie ist ihrer Bestimmtheit nach inhaltlich und semantisch zu nichts anderem in der Lage. Hinter der »absehbaren Menschheit«, der Moderne und ihren Prinzipien bleibt Hegels Kategorie deshalb weit zurück.³² Als »partikular bereits Durchschautes« gilt sie schon gemessen an der

²⁹ KANT, *Grundlegung*, S. 410. Kant hält eine Metaphysik der Sitten, die die »Principien der Sittlichkeit [...] völlig *a priori*, frei von allem Empirischen,« untersucht, für zwingend erforderlich. Vgl. ebd.

³⁰ Vgl. ebd. Vgl. KANT, *Grundlegung*, S. 410. Vgl. obige Fußnote 29, S. 169.

³¹ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332 u. 335. Vgl. oben die Fußnote 16, S. 168.

³² Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332 u. 335. Vgl. oben die Fußnote 16, S. 168.

Perspektive, die dem avancierten Stand der damaligen Zeit entspricht, bereits als obsolet.³³

Dafür, dass »in Wahrheit« und entgegen Hegels Auffassung die Kategorien »des Volkes und Volksgeistes selber« vergänglich sind, »gar nicht erst ihre spezifischen Manifestationen«, gibt Adorno implizit zwei Gründe an.³⁴

Der erste Grund besteht darin, dass seit dem Beginn der Moderne eine Verlagerung in der Bedeutung des Begriffs des Volkes eintreten müsste. Adorno sieht hier das Volk und den Volksgeist als *eine* Kategorie an. Sie sei ideologiegeschichtlich etwa in Hinsicht auf ihr Aufkommen unter den deutschen Verhältnissen seit dem 18. Jahrhundert zwar höchst interessant, als Kategorie des Politischen müsste sie gleichwohl untergehen und durch die Kategorie der Nation, wie sie etwa gemäß der französischen Tradition bestimmt wird, ersetzt werden. Nach dem immanent rational-bürgerlichen Rechtsverständnis müsste der Begriff des Volkes als ein rein politisch-rechtlicher umgestaltet bzw. neu geschaffen werden. Ein biologistisches oder kulturalistisches Verständnis des Volkes dürfte keine Rolle spielen. Die Bestimmtheit des Begriffs des Volks läge dann darin, dass das Volk erst als Resultat einer politisch-rechtlichen Setzung entsteht. Durch das formaljuristisch fixierte Staatsbürgerrecht wird festgesetzt, wer zum Volk gehört; und durch die weiteren gesetzlichen Bestimmungen werden die Rechte und Pflichten der Staatsbürger geregelt. Jenseits dessen gibt es kein Volk. Die Vorstellung der Einheit der Nation überlagert in diesem bürgerlich rechtlichen Verständnis des Volks die Vorstellung seiner organischen Einheit vollständig.

Diese eine Tendenz der bürgerlichen Gesellschaft trifft indessen auf weitere, die ihr Gegenteil bedeuten und die das Volk und den Volksgeist als Kategorien gerade nicht zum Verschwinden bringen, sondern in je erneuerten Formen wiederbeleben. So ist in den nachfeudalen Zeiten die Geschichte der Kategorien des Volks und der Volksgeister auch zwiespältig verlaufen. Trotz der Ansprüche des modernen Rechtsverständnisses hat noch in keinem der westlichen Staaten die Verlagerung weg von dem Selbstverständnis einer organisch gewachsenen Kulturnation hin zu der Nation als einer rechtlichen Setzung sich vollständig vollzogen.³⁵ Stattdessen sind eine Reihe von bedeu-

³³ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332 u. 335. Vgl. oben die Fußnote 16, S. 168.

³⁴ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332 u. 335. Vgl. oben die Fußnote 16, S. 168.

³⁵ »Die Tatsache, daß die Gleichheit aller Bürger für uns bereits zu den Selbstverständlichkeiten politischer Gerechtigkeit gehört, verführt leicht, zu übersehen,

tenden Analysen in der Lage, etwa die Xenophobie, den Antisemitismus und den Rassismus aus immanenten Tendenzen der bürgerlichen Gesellschaft selbst zu erklären und sie nach Teilaspekten als Kehrseiten des jeweils chauvinistisch überschätzten eigenen Nationalcharakters auszuweisen.³⁶

Insbesondere vor dem Hintergrund der Kriege kommen selbst die modernen Staaten mit einem ausschließlich rechtlichen Staatsbürgerverständnis, ohne ideologische Volkskonstituierungen nicht aus. Nach dem bekannten Ausspruch ist die Wahrheit das erste Opfer des Krieges; und während die Kriegspropaganda immer behauptet, dass die Opfer des Krieges notwendig seien, um die eigene Sippe und die eigene Kultur zu verteidigen, würden für die andere Wahrheit, dass der nationale Reichtum und die nationalen Institutionen geschützt werden, viele ihr Leben wohl weniger bereitwillig dran geben. Freilich wissen kühl überlegende Politiker ähnlich wie Hegel, dass in der modernen Welt jenes allein durch dieses möglich ist.

Darüber hinaus kennt Adorno es aus unmittelbarer Erfahrung, dass der Nationalsozialismus als neue politische Herrschaftsform aus der bürgerlichen Gesellschaft entstehen kann. Der Nationalsozialismus

daß die Gleichheit nicht nur eine der größten, sondern auch eine der unsichersten Errungenschaften der modernen Menschheit ist. Die politisch-rechtliche Gleichheit aller vor dem Gesetz war begleitet von einer wachsenden Gleichartigkeit gesellschaftlicher und materieller Umstände. [...] Sie als das, was sie ist, zu erkennen, nämlich als das Prinzip einer politischen Organisation, innerhalb deren ungleiche Menschen gleiche Rechte haben, hat sich erheblich schwerer erwiesen, als der Optimismus des frühen 19. Jahrhunderts geglaubt hat. Die modernen Massengesellschaften bieten zahllose Beispiele dafür, daß es erheblich näher liegt, Gleichheit für eine angeborene Eigenschaft eines jeden Individuums zu halten, das >normal< genannt wird, wenn es ist wie jedermann, und >anormal<, wenn es sich unterscheidet. Diese pervertierende Umwandlung eines politischen in einen gesellschaftlich-psychologischen Begriff ist dann besonders gefährlich, wenn die Gesellschaft auf verhältnismäßig kleinem Raum die Unterschiede klar ans öffentliche Licht bringt und damit eine Fülle von Konflikten erzeugt.«,

ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 138f. Die Passage wird unten im Haupttext zitiert.

³⁶ Vgl. dazu etwa Claudia KALÁSZ, *Extremismus? – Elemente der Xenophobie*, in: *Traditionell kritische Theorie – Zehn Überlegungen zu verschiedenen Gegenständen*, hrsg. v. Gesellschaftswissenschaftlichen Institut e. V., Würzburg 1995, S. 33–54 sowie die Arbeiten Moishe Postones speziell etwa: *POSTONE, Antisemitismus und Nationalsozialismus*, S. 165–194, *Der Holocaust und der Verlauf des 20. Jahrhunderts*, S. 119–164 u. *Geschichte und Ohnmacht – Massenmobilisierung und aktuelle Formen des Antikapitalismus* [2003], in: Ders., *Deutschland*, S. 195–212. Vgl. ebenfalls ARENDT, *Totale Herrschaft*, speziell das große Kapitel II zum Imperialismus, S. 273ff. sowie viele weitere Autorinnen und Autoren.

führt dann seinem Wesen gemäß Krieg gegen die moderne Demokratie überhaupt sowie gegen die real bestehenden und ihn umgebenden. Durch den Nationalsozialismus wird in einem solchen Fall die völkische Politik in der eigentümlich nazistischen Gestalt verwirklicht, d. h. als Rassenwahn und Vernichtungskrieg.

Die Volksgeister müssen zu solchen Zwecken durch eine nationalsozialistische oder faschistische Volkskonstituierung erst neu geschaffen werden, indem das vormalige moderne Staatsbürgerkollektiv antibürgerlich und völkisch umgeformt wird. Denn ein Volksgeist einer lebendigen Sittlichkeit, wie Hegel ihn für die Antike annimmt und ihn sich auch noch für die Moderne einbildet, existiert spätestens seit den Umwälzungen der Industrialisierung nirgends mehr. Deshalb kann Adorno die »neu hervortretenden« Volksgeister ansprechen.³⁷

Eine Ähnlichkeit, wenn auch keine Übereinstimmung, besteht zu Hegel darin, dass auch die nationalsozialistische Propaganda ihre Kriege durch einen geschichtlichen Zug zusätzlich legitimiert, indem sie ein Germanentum bis zurück zu Barbarossa und darüber hinaus verfolgt. In Hegels Geschichtsphilosophie tragen die »Nationen« die »Brandfackel« des Krieges weiter; in diesem Prozess und durch dessen »sittliche[s] Moment« verwirkliche sich der Weltgeist.³⁸ Das historisch viel zu weitläufig und unpräzise gefasste germanische Reich, das zeitlich an das Ende Roms angrenzt, erhalte für die seither angebrochene Epoche das »absolute Recht« durch solche Kriege über andere Völker zu herrschen, da gegen es »die Geister der andern Völker rechtlos« sind und »in der Weltgeschichte« nicht mehr zählen.³⁹ Trotz der wesentlichen Unterschiede, die die Philosophie Hegels von der Naziideologie trennen, können diese Assoziationen nicht unter den Tisch fallen. Daran und an die Gefahr neuer faschistischer Bewegungen denkt Adorno, wenn er voll Bitterkeit formuliert:

»Auch wofern die neu hervortretenden Volksgeister heute tatsächlich die Brandfackel des Hegelschen Weltgeistes weitertragen sollten, drohen sie, das Leben der Gattung Mensch auf niedriger Stufe zu reproduzieren.«⁴⁰

Der zweite Grund dafür, dass die Kategorie des Volksgeistes selbst vergänglich ist, entsteht einer Perspektive der Kritik, die über die

³⁷ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben Fußnote 16, S. 168.

³⁸ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben Fußnote 16, S. 168. Zum »sittlichen Moment des Krieges« bei Hegel vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265. Vgl. oben die Fußnoten 41, S. 136 u. 1, S. 141.

³⁹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 347, S. 276.

⁴⁰ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben Fußnote 16, S. 168.

bestehenden bürgerlichen Gesellschaften hinausgeht, indem sie die universalen und rationalen Ansprüche, auf denen die bürgerliche Welt fußt, über die Grenzen, die ihnen in jener Welt gesetzt bleiben, hinaustreibt: Sie sieht über den Horizont der bürgerlichen Epoche hinweg und weiß, dass die Kategorien des Volks und der Volksgeister spätestens mit dem Ende jener Ära absterben sollen. Für eine solche Perspektive ist »die Kategorie des Volkes und Volksgeistes« vergänglich, weil ihr die bürgerliche Epoche selbst vergänglich ist.⁴¹

In einer problematischen Überschätzung Kants sieht Adorno ein Bewusstsein davon bereits in dessen Kritischer Philosophie. Zu der Überbewertung der kosmopolitischen Ideen Kants gesellt sich Adornos fragliche Vermutung, dass zu der Zeit der Konflikt des Individuums

»mit der Allgemeinheit in deren rationale Kritik umzuschlagen sich« anschicke.⁴²

Durch diese Gedanken gerät die überwundene bürgerliche Gesellschaft ins Blickfeld.

Als Abwehr von Hegels Sentenz, die Perioden des Glücks seien in der Weltgeschichte »leere Blätter«, mit der dieser das Glück aus der Geschichtsbetrachtung ausblenden will, schreibt Adorno:⁴³

»Sollen die Zeiten des Glücks die leeren Blätter der Geschichte sein – übrigens eine dubiose Behauptung angesichts einigermaßen glücklicher Perioden der Menschheit wie des europäischen neunzehnten Jahrhunderts, dem es gleichwohl an geschichtlicher Dynamik nicht gebrach –, so deutet die Metapher eines Buches, in dem die Großtaten verzeichnet seien, auf einen unreflektiert der konventionellen Bildung abgeborgten Begriff der Weltgeschichte als des Grandiosen. Der als Zuschauer sich an Schlachten, Umstürzen und Katastrophen sich berauscht, schweigt darüber, ob nicht Befreiung, der er bürgerlich das Wort redet, von jener Kategorie selbst sich befreien müßte. Marx lag das im Sinn: er designierte die Sphäre der als Gegenstand der Betrachtung zugestützten Größe, der der Politik, als Ideologie und als vergänglich.«⁴⁴

Adorno visiert auf diese Weise den berechtigten Horizont einer Kritik, die jedoch noch nicht zur Praxis geworden ist. Dass Adorno kaum im Blick hat, wie katastrophal die Reproduktionsbedingungen für die

⁴¹ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben Fußnote 16, S. 168.

⁴² ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. unten die Fußnote 5, S. 174.

⁴³ Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 42.

⁴⁴ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 346f. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 42.

meisten Menschen »des europäischen neunzehnten Jahrhunderts« noch sind, wenn er es als »einigermaßen glückliche[] Periode[] der Menschheit« hervorhebt, ist aus heutiger Sicht allerdings schwer verständlich.⁴⁵

⁴⁵ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 346. Vgl. obige Fußnote 44, S. 172.

Nation und Nationalismus

Als Zwischenfazit gelangt Adorno auf diesem Weg zu der bereits zitierten Einschätzung:

»Ohne Zaudern partizipiert er [Hegel, D. M.] mit der emphatischen Kategorie der Volksgeister am selben Nationalismus, dessen Funestes er an den burschenschaftlichen Agitatoren diagnostizierte.«¹

Obwohl Adorno in der Formulierung vielschichtig bleibt, werden ihm Kommentatoren wie Avineri und Schnädelbach hier entschieden widersprechen.² Adorno stellt Hegels Opposition gegen die »burschenschaftlichen Agitatoren« heraus, nennt ihn selbst keinen Protagonisten, sondern nur einen, der am Nationalismus teilhaben möchte, und doch kehren Avineri und insbesondere Schnädelbach hervor, dass Hegel seinen Begriff des Volks ausdrücklich gegen die politische Romantik entwickelt und mit ihr keinesfalls den »selben Nationalismus« teilt.³ In den benannten Punkten, nach denen Hegel dem germanischen Volksgeist ein Jahrhunderte währendes »absolutes Recht« zu herrschen zuspricht, gleichen die nationalistische Selbstüberschätzung und der nationalistische Dominanzanspruch sich den entsprechenden Ambitionen des frühen deutschen Nationalismus allerdings sehr weitgehend an.⁴

Als weiteren Kontrapunkt stellt Adorno nun den Zusammenhang zu der desolaten und rückständigen Lage in den deutschen Staaten in Hegels Epoche, d. h. speziell zu Beginn des 19. Jahrhunderts, her:

¹ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332.

² Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 42f., S. 99, S. 108, S. 119 u. S. 127. So führt Schnädelbach auf den Seiten S. 42f. aus:

»Beim Begriff >Volk< ist zu beachten, daß er hier [bereits seit dem frühen naturrechtlichen Denken Hegels, D. M.] in einem sehr eingeschränkten und darum präzisen Sinne eingeführt ist: [...] es ist der politische Sinn von lat. *populus* [...] und nicht der naturalistische, >völkische<, quasi-biologistische Volksbegriff der damals entstehenden politischen Romantik. Hegel hat später den Volksbegriff nachdrücklich kritisiert, und zwar in den GPR [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, D. M.] im Zusammenhang mit seiner Polemik gegen die politische Romantik der Burschenschaftsbewegung und gegen Fries als ihrem Wortführer.«,

SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 42f. Schnädelbach verweist auf: HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, S. 6ff.

³ Vgl. ebd. Vgl. die obigen Fußnoten 1, S. 174 u. 2, S. 174. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332.

⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 347, S. 276. Vgl. oben die Fußnoten 39f., S. 172.

»Vollends, wo die Einigung der Nation, Vorbedingung einer sich emanzipierenden bürgerlichen Gesellschaft mißlang, in Deutschland, wird ihr Begriff überwertig und destruktiv. Um die gentes zu ergreifen, mobilisiert er [der Begriff der Nation, D. M.] zusätzlich regressive Erinnerungen an den archaischen Stamm. Als böses Ferment sind sie geeignet, das Individuum, ebenfalls ein spät und fragil Entwickeltes, drunten zu halten dort, wo sein Konflikt mit der Allgemeinheit in deren rationale Kritik umzuschlagen sich anschickt: anders als mit wirksamen irrationalen Mitteln wäre die Irrationalität der Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft kaum zu stabilisieren gewesen.«⁵

Neben dem Bogen, der die Epoche des deutschen Nationalismus mit der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt der Vorstellung eines deutschen »Kollektivsubjekts«, d. h. eines Volksgeistes, in der ideologisch durchsetzten Realität verbindet, weist Adorno auch auf die abweichenden Aspekte hin, die Hegel zu seiner Zeit in seine Konzeption des Volksgeistes legt:⁶

»Die spezifisch deutsche Situation der unmittelbar nach-Napoleonischen Ära mochte Hegel darüber täuschen, wie anachronistisch die Lehre vom Volksgeist war, aus dessen Fortschritt fortschreitende Sublimierung, Befreiung von rudimentärer Naturwüchsigkeit nicht auszuscheiden ist. Bei ihm bereits, war die Lehre vom Volksgeist falsches, wenngleich vom Bedürfnis der administrativen Einheit Deutschlands provoziertes Bewußtsein, Ideologie. Maskiert, als Besonderung verkoppelt mit dem nun einmal Seienden, sind die Volksgeister gefeit gegen jene Vernunft, deren Gedächtnis in der Allgemeinheit des Geistes doch auch aufbewahrt wird.«⁷

Die Einigung der Nation ist die

»Vorbedingung einer sich emanzipierenden bürgerlichen Gesellschaft«.⁸

Deshalb ist der Nationalismus, der seit Beginn des 19. Jahrhunderts in Europa die Errichtung der modernen Nationalstaaten begleitet, prinzipiell durchaus ein progressives Phänomen.⁹ Dies gilt in den deutschen Staaten insbesondere für die Bestrebungen zur nationalen Einheit. Die modernen bürgerlichen Nationalstaaten sind dabei in erster Linie durch deren rechtliche Konstituierung sowie die prinzipiell-

⁵ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. oben Fußnote 42, S. 172.

⁶ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben Fußnote 8, S. 166.

⁷ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333.

⁸ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. obige Fußnote 5, S. 174.

⁹ Vgl. ebd. Vgl. GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 489.

le Anerkennung der anderen Nationen im Rahmen der realpolitischen Gegebenheiten und Möglichkeiten charakterisiert. Hannah Arendt favorisiert in diesem Sinn die Nation als eine rationale politische Institution, die prinzipiell nicht auf die Vernichtung aller anderen Nationen, sondern in Maßen sogar auf deren Erhaltung zielt. Dies ist ihr die spezifische Differenz zu den völkischen Bewegungen (speziell den späteren) und zur Epoche des Imperialismus.

»Die eigentliche Rassenideologie, wie wir sie aus der Politik des 20. Jahrhunderts kennen, von dem her wir nachträglich nur allzu geneigt sind, harmlose Äußerungen des 19. oder 18. Jahrhunderts in ihrer Bedeutung zu überschätzen, entsprang Erfahrungen und politischen Gegebenheiten, die selbst Gobineau oder Disraeli noch völlig unbekannt waren. Zwischen den vulgärbrillanten Einfällen dieser Halbintellektuellen und der aktiven Bestialität, die wir seit Ende des vorigen Jahrhunderts [des 19., D. M.] von allen Seiten, und vor allem durch die Rasseideologie, in die Politik eindringen sehen, besteht ein Abgrund, den keine Untersuchung über geschichtliche Einflüsse, und sicherlich nicht geistesgeschichtliche, überbrücken kann. Das 19. Jahrhundert ist voll von absurden Weltanschauungen, die wir nahezu vergessen haben; es ist mehr als wahrscheinlich, daß ohne den *>scramble for Africa<* und die neuen erschütternden Erfahrungen, welche in ihm der europäischen Menschheit zugemutet wurden, die rassistische Weltanschauung eines ebenso natürlichen Todes gestorben wäre wie andere Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts. Die imperialistische Politik andererseits würde eine Rasseideologie auch dann gebraucht und daher vermutlich gezeigt haben, wenn nie jemand vor ihr das Wort Rasse in den Mund genommen hätte.«¹⁰

Nach einem Hinweis auf die Bedeutung der »vorimperialistischen Meinungen« fährt Arendt fort:¹¹

»Schlimmer war, daß dadurch, daß die Imperialisten sich einer Terminologie bedienen konnten, die ohne ihre Hilfe ausgearbeitet worden war, das eigentlich Neue und Unerhörte ihrer Vorschläge sich immer wieder hinter anscheinend respektablen Traditionen verstecken und verbergen konnte. Dies gilt vor allem für den pseudonationalistischen Einschlag, wie er in Deutschland über dem Umwege über das Völkische und in England aus anderen Gründen gang und gäbe war. Ohne diesen Pseudonationalismus hätte der Imperialismus wenigstens nicht verbergen können, daß er die gesamten politischen und moralischen Standards

¹⁰ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 403f.

¹¹ Vgl. ebd.

der abendländischen Tradition faktisch leugnete, noch bevor es gelang, das Gleichgewicht der Nationen auf dem europäischen Kontinent zu zerstören.«¹²

Arendts Auffassung bleibt in einem Punkt jedoch undeutlich, weil das von ihr visierte »Gleichgewicht der Nationen«, jene >Balance of Power<, die noch in der Frühen Neuzeit erstmals Heinrich VIII. zum Prinzip der europäischen Außenpolitik erklärte, noch von den Blutsverwandten in den adeligen Königshäusern getragen wurde, wohingegen eine eigentümlich bürgerliche Epoche, die noch nicht auf dem Sprung zum Imperialismus steht, historisch schwer auszumachen ist.¹³

Arendt ist, wie in ihren Formulierungen unschwer zu erkennen ist, meilenweit davon entfernt, ein verharmlosendes oder gar strahlendes Bild der modernen Nationalstaaten zu zeichnen; und doch gelten ihnen ihre Hoffnungen und Sorgen:

»Was jedoch schon jetzt [1967, D. M.] beängstigend deutlich scheint, ist die Stärke gewisser, scheinbar unkontrollierbarer Prozesse, die darauf hinauslaufen, jede Hoffnung auf eine Entwicklung der neuen Nationen zu Verfassungsstaaten zu zerstören und die republikanischen Institutionen in den alten zu untergraben.«¹⁴

Speziell für die deutschen Staaten ist, wie insbesondere auch Arendt deutlich macht, vor 1830 ein immanent und vornehmlich bürgerlicher Nationalismus, der die rechtlich konstituierte Nation herbeiführen möchte, schwer zu identifizieren. Überall ist er in der Folge der eigenen Schwäche gegenüber den alten Monarchien und der Opposition gegen Frankreich mit antirationalen, antibürgerlichen, frühantisemitischen und völkischen Elementen durchsetzt.¹⁵ Wie oben angeführt formuliert Adorno:

»Um die gentes zu ergreifen, mobilisiert« der Begriff der Nation »zusätzlich regressive Erinnerungen an den archaischen Stamm. Als böses Ferment sind sie geeignet, das Individuum [...] drunten zu halten [...]: anders als mit wirksamen irrationalen Mitteln wäre die Irrationalität der Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft kaum zu stabilisieren gewesen.«¹⁶

¹² ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 404.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 280.

¹⁵ Zu einer noch weit differenzierteren Analyse vgl. speziell das Kapitel »*Völkische Verbundenheit als Ersatz für nationale Emanzipation*« in: ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 365ff.

¹⁶ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. oben Fußnote 5, S. 174.

Im Hinblick auf dieses Erbe stellt Adorno den zwiespältigen Zusammenhang her, der im modernen bürgerlichen Verständnis des Volks zwischen dessen biologistischen und den abstrakt rechtlichen Elementen besteht. Hegels Volksgeist ist zwar ausdrücklich nicht völkisch konzipiert, doch gelingt es ihm damit dennoch nicht, den Völkischen entgegenzutreten. Zu sehr verschaffen in ihm die Antagonismen sich Geltung, die in jener geschichtlichen Wirklichkeit entgegen Hegels Behauptung unversöhnt bleiben. Stärker als beinahe alle Kommentatoren Hegels reflektiert Adorno das Zwieschlächtige des jungen Nationalismus jener Periode – freilich in Formulierungen, die das Schwankende der Beurteilung widerspiegeln.

»Aber Nation – Terminus wie Sache – sind jungen Datums. Eine prekäre zentralistische Organisationsform sollte die diffusen Naturverbände nach dem Untergang des Feudalismus zum Schutz der bürgerlichen Interessen bändigen. Sie mußte sich zum Fetsch werden, weil sie anders die Menschen nicht hätte integrieren können, die wirtschaftlich ebenso jener Organisationsform bedürfen, wie sie ihnen unablässig Gewalt antut.«¹⁷

Einig sind Adorno, Arendt, Avineri und Schnädelbach sich darin, dass die moderne bürgerliche Welt, ihre Staaten und Institutionen, für die menschliche Emanzipation einen maßgeblichen zivilisatorischen Fortschritt bedeutet. Sie hält für die weitere Humanisierung und Emanzipation aufgrund ihrer inneren Dynamik überdem außergewöhnliche Entwicklungspotenziale bereit. Gegenüber den benannten Autorinnen und Autoren sowie vielen weiteren forciert und betont Adorno indessen unermüdlich die Einsicht in die innere Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Verhältnisse. Die unpersönlichen Herrschaftsverhältnisse der kapitalistischen Moderne bedeuten bei allen emanzipatorischen Fortschritten immer noch Herrschaft; und ihre Gewalt induziert als Beherrschungselement ein ideologisches Bewusstsein.¹⁸

Die »prekäre zentralistische Organisationsform« sollte die bürgerlichen Interessen schützen.¹⁹ Eine humane Alternative wäre es nicht gewesen,

»die diffusen Naturverbände nach dem Untergang des Feudalismus«²⁰

¹⁷ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332f.

¹⁸ Vgl. POSTONE, *Antisemitismus und Nationalsozialismus*, S. 131.

¹⁹ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. obige Fußnote 17, S. 176.

²⁰ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. ebd. Vgl. obige Fußnote 17, S. 176.

nicht zu bändigen, die modernen Nationen nicht zu errichten. Auch wenn die Menschen zwar wirtschaftlich »jener Organisationsform bedürfen«, besteht für Adorno der Widerspruch der modernen Institution der Nation dennoch darin, dass sie den Menschen zugleich »unablässig Gewalt antut«.²¹ Aufgrund dieses Widerspruchs, der zwischen der Gewalt des Herrschaftsverhältnisses auf der einen Seite und dessen rationalen, humanen und emanzipatorischen Elementen auf der anderen sich auftut, musste nach Adorno die Nation

»sich zum Fetisch werden, weil sie anders die Menschen nicht hätte integrieren können«.²²

Das Fetischisieren des Staates, das trotz des enormen spekulativen Niveaus der Staatstheorie Hegels sich in ihr wiederholt, wird von Adorno somit zum einen aus den spezifischen historischen Umständen der Zeit und zum anderen aus den immanenten Tendenzen der bürgerlichen Herrschaftsverhältnisse selbst erklärt.

Der Staat als Fetisch impliziert zudem seine Verewigung; historisch präzise Erkenntnis insistiert dagegen:

»Aber Nation – Terminus wie Sache – sind jungen Datums«.²³

Die Nation muss als moderne bürgerlich-rechtliche Institution von anderen Gemeinwesen und Vergesellschaftungsformen unterschieden werden. Die moderne Würdigung des Subjekts, der Person und des Individuums, »ebenfalls ein spät und fragil Entwickeltes«, fällt in dieselbe späte Epoche und bildet ihr Fundament.²⁴ Gegenüber jenen historisch präzisen Einsichten solcher Art verewigt Hegel den Staat:

»Sein Begriff von Nation, in immergleichen Wechsel Trägerin des Weltgeistes, entpuppt sich als eine der Invarianten, von denen das dialektische Werk, paradox und doch seinem einen Aspekt gemäß, überfließt. Den undialektischen Konstanten bei Hegel, welche die Dialektik Lügen strafen und ohne die doch keine Dialektik wäre, kommt soviel Wahrheit zu, wie Geschichte als immergleiche, als schlechte Unendlichkeit von Schuld und Buße so verlief, wie Hegels Kronzeuge Heraklit schon in archaischen Zeiten es erkannte und ontologisch überhöhte.«²⁵

²¹ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. obige Fußnote 17, S. 176.

²² Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. obige Fußnote 17, S. 176.

²³ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 331. Vgl. obige Fußnote 17, S. 176.

²⁴ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. oben Fußnote 5, S. 174.

²⁵ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 83–87.

Aus Christine Chwaszczas Kurzartikel zu Heraklits Fragment *Peri physeōs, Über die Natur* wird bereits deutlich, warum Adorno Hegels Kronzeugen nennt:

»Neben ethischen, theolog. und vereinzelt naturphilosoph. Aspekten steht der Streit, aber auch wiederum die Einheit der Gegensätze – nach Plotin: *coincidentia oppositorum* – im Zentrum der nur in Fragmenten erhaltenen Schrift: >Der Krieg ist der Vater aller Dinge< (*polemos pantōn men patēr esti*), >aller Dinge König<.«²⁶

Hegels Kernanliegen der »Einheit der Gegensätze« wird für Heraklit von Chwaszcza betont, sie zitiert dazu Plotin und bestärkt Heraklits und Hegels anti-harmonistische Auffassung, den Gegensatz auch als Widerstreit und Antagonismus ernst zu nehmen.²⁷ So erklärt auch Hegel die Bewegung der Gegensätze, das Werden und dessen Momente des Vergehens, der Vernichtung, der Negativität, des Nichts und der Differenz zu zentralen Prinzipien seiner Dialektik. Er kann es dabei als die metaphysische Wahrheit der philosophischen Reflexionsbegriffe nachweisen, dass das Werden als Prozess widerstreitender Momente das Prinzip der philosophischen Begriffe bildet.

Die Übertragung des Prinzips der dialektischen Begriffsbewegung auf die Natur und auf die Geschichte ist hingegen problematisch. Doch macht diese Analogisierung Hegels absoluten Idealismus aus. Dass zivilisatorische Fortschritte bisher nie ganz jenseits der Kriege, Unterwerfungen und Expansionsbewegungen stattfanden, scheint Hegels Unterstellung, die metaphysische Notwendigkeit zur Negation müsse sich in der Geschichte als Krieg realisieren, zudem Recht zu geben.²⁸

Den Krieg – eher ein Phänomen menschlicher Unkultur als Kultur – durch seine Verwechslung mit den logischen Kategorien der Negation und des Werdens zu einem Prinzip allen Seins zu erklären, wie es bereits bei Heraklit geschieht, d. h. zu einem Prinzip, das alles Sein konstituiert, nennt Adorno eine ontologische Überhöhung.²⁹ Unter umgekehrten Vorzeichen erhalten die Kriege bei Hegel durch die

²⁶ CH. CHWASZCZA, *Artikel zu: Peri physeōs, Über die Natur*, in: Franco VOLPI u. Julian NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Lexikon der philosophischen Werke*, Stuttgart 1988, S. 513.

²⁷ Vgl. ebd. Vgl. CHWASZCZA, *Artikel zu: Über die Natur*, S. 513. Vgl. obige Fußnote 26, S. 177.

²⁸ Schnädelbach spricht in diesem Zusammenhang von Hegels »Metaphysik des Krieges«, deren Analyse Schnädelbachs Kommentierungen fortlaufend durchzieht. Vgl. oben die Fußnote 27, S. 153.

²⁹ Vgl. oben Fußnote 25, S. 177.

gleiche Verkehrung und Verwechslung metaphysische Weißen: Heraklit erklärt den Krieg zu einem Prinzip, das das Sein konstituiert; Hegel erklärt die Kriege zu dem Mittel und zu dem Resultat der sich im Seienden verwirklichenden Idee.³⁰

Adorno kritisiert beide Auffassungen mit Hegels eigener Kategorie der »schlechten Unendlichkeit«.³¹ Nicht nur, dass die scheinbar

³⁰ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben Fußnote 25, S. 177. Vgl. etwa Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 146–162, HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 19–45 u. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 321–360, S. 264–282. Vgl. oben Fußnote 36, S. 154. Dort wird eine Passage wiedergegeben, in der Hegel in aller Deutlichkeit von den Opfern in der Geschichte spricht. Dies geschieht für Hegel,

»indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden«,

HEGEL, *Einleitung*, S. 157. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 35. Vgl. ebd. Er besteht allerdings auf der Frage,

»welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind.«,

ebd. Hegel beantwortet sie damit, dass die

Aussöhnung »nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden kann »durch das Bewußtsein, theils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sey, theils daß derselbe in ihr verwirklicht worden sey und nicht das Böse neben ihm sich ebensosehr und gleich mit ihm sich geltend gemacht habe.«,

HEGEL, *Einleitung*, S. 150. Dass der »Plan der göttlichen Vorsehung«, d. h. »Gottes Schickung«, auf diesem Weg verwirklicht worden sei, indem der Weltgeist das »Wollen«, die »Interessen und Tätigkeiten« der Menschen als Werkzeug und Mittel gebrauchte, sei als eine »*Theodiceä*, eine Rechtfertigung Gottes,« anzusehen, die nicht mehr, wie etwa noch zuvor bei Leibniz, abstrakt bleibe. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 146–162. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 26, 28 u. 40:

»Diese unermessliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die *Werkzeuge* und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen – ihn zum Bewußtsein zu erheben und zu verwirklichen; und dieser ist nur sich zu finden, zu sich selbst zu kommen und sich als Wirklichkeit anzuschauen.«,

HEGEL, *Einleitung*, S. 162. Mit einem Wort: Die Schlachtfelder, die eine Schlachtbank sind, gehören zu den Mitteln, die der Weltgeist für die Verwirklichung seines Endzwecks, zu sich selbst zu finden, benötigt hat.

Selbst orthodoxen Hegelianern, die es kaum gibt, dürfte es unmöglich werden, dieses Theodizeeverständnis Hegels zu rechtfertigen.

³¹ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben Fußnote 25, S. 177. Zur »schlechten Unendlichkeit« bei Hegel vgl. HEGEL, *Lehre vom Sein*, S. 124–138. Hegel führt dort aus:

»So das Unendliche gegen das Endliche in qualitativer Beziehung von *Anderm* zu einander gesetzt, ist es das *Schlecht-Unendliche*, das Unendliche des *Verstandes* zu nennen, dem es für die höchste, für die absolute Wahrheit gilt; ihn zum Bewußtsein darüber zu bringen, daß, indem er seine Befriedigung in der Versöhnung der Wahrheit erreicht zu haben meynt, er in dem unversöhnten, unaufgelösten, absoluten Widerspruche sich befindet, müßten die Widersprü-

unendliche Wiederkehr des Krieges als die von »Schuld und Buße« nichts Gutes bedeutet, Hegels Kategorie der schlechten Unendlichkeit zeigt selbst einen signifikanten Mangel an, der ihr im Vergleich zum wahrhaft Unendlichen noch anhaftet und den Hegel im weiteren Verlauf der begrifflichen Entwicklung fundiert kritisiert.³² Die schlechte Unendlichkeit ist die Vorstellung der Unendlichkeit des bloßen Verstandes.³³ Sie bleibt der empirischen Wirklichkeit verhaftet und ist nicht in der Lage, diese zu transzendieren. Das wahrhaft Unendliche der Vernunft hebt demgegenüber jenen Mangel, indem es begrifflich aus der Überwindung der Grenzen des Verstandes, die ihm seine Anschauungsformen auferlegen, hervorgeht. Beide stehen sich wie der unendliche Progress in der Mathematik und der philosophische Begriff des Absoluten gegenüber. Dies gilt, insofern der unendliche Progress der Mathematik an eine anschauliche Materie verwiesen ist, deren Modelle der Raum oder die Zeit liefern.³⁴ Adornos treffende Charakterisierung des bisherigen Geschichtsverlaufs als einer schlechten Unendlichkeit, die dem wahrhaft Unendlichen der Vernunft nicht genügen kann, impliziert somit den Vorwurf, dass Hegel über die empirische Kontingenz nicht hinausgekommen, sondern in ihrer Sphäre befangen bleibt. So merkwürdig es klingt, Hegels Geschichtsphilosophie bleibt dem Bestehenden Untertan und vermag so dessen empirische Kontingenz nicht zu transzendieren.

»An wenigen Stellen hat Hegel der Geschichte so sehr den Zoll entrichten müssen, als wo er die Geschichte denkt.«³⁵

Hegel überhöht die

»historische Objektivität, so wie sie einmal wurde«,³⁶

obwohl es ihr ohne eklatante Brüche unmöglich ist, dass sie die Maßstäbe der Vernunft erfüllt und dass ihr der Übergang zum wahrhaft Unendlichen gelingt. Gegenüber Hegels eigenen Ansprüchen an die Vernunft, die er unter anderem mit seinem Begriff der wahrhaften Unendlichkeit explizit formuliert, muss diese Folge seines Wunsches zur Apologie des Bestehenden beschämend wirken. Wie Heraklit den

che bewirken, in die er nach allen Seiten verfällt, so wie er sich auf die Anwendung und Explication dieser seiner Kategorien einläßt.«,

HEGEL, *Lehre vom Sein*, S. 127. Vgl. auch HEGEL, *Lehre vom Sein*, S. 135f.

³² Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben Fußnote 25, S. 177. Vgl. HEGEL, *Lehre vom Sein*, S. 124–138.

³³ Vgl. ebd.

³⁴ Vgl. ebd. Vgl. MEYFELD, *Raumvorstellung*.

³⁵ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 334.

³⁶ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317. Vgl. oben die Fußnote 2, S. 149.

Krieg, der ein menschliches Kulturphänomen ist, zu einem naturphilosophischen Prinzip allen Seins ontologisiert, erhebt Hegel das gleiche Phänomen empirischer Kontingenz zum metaphysischen Prinzip der Erkenntnis und ihrer Gegenstände.

Dadurch schließt Adorno treffend an den ersten Teil seiner Argumentation an, weil hier der beschränkte Geschichtsverlauf sich als jene »undialektische Konstante« erweist, von der im ersten Teil des Satzes die Rede ist.³⁷ Der spekulativen Konstruktion Hegels gemäß müsste der Weltgeist zwar mit der Verwirklichung kontingenter und mangelhafter Gestaltungen beginnen, um im weiteren Verlauf durch deren Aufhebung und Verfeinerung zur Realisierung der Vernunft fortzuschreiten. Aber Hegel bricht diese Bewegung vorzeitig ab und verewigt die partikularen Gestaltungen der Volksgeister und der Nationen, die diese bis zu Hegels Zeit in der historischen Kontingenz vorgeblich angenommen haben. So hat nach einer Konsequenz der insgesamt inkonsistenten geschichtsphilosophischen Konstruktion Hegels die Geschichte ihre Vollendung erreicht, indem der germanische Volksgeist schließlich den Preußischen Staat hervorgebracht hat.³⁸

Nach Adorno verwischt Hegel durch seine Verewigungen und durch den Nationenbegriff der *Geschichtsphilosophie* zudem die historisch spezifischen Unterschiede, die in einem teils erheblichen Maß zwischen den verschiedenen Gestaltungen aus der geschichtlichen Kontingenz bestehen. Die »Invarianz« des Hegelschen Begriffs der Nation besteht so darin, dass Hegel einerseits für den gesamten Umfang der von ihm untersuchten Weltgeschichte einen einheitlichen Nationenbegriff unterstellt, obwohl eine präzise Anwendung des Begriffs der Nation erst auf die Zeit seit dem Beginn der Moderne möglich ist.³⁹ Andererseits ergibt sich die »Invarianz« des Hegelschen Nationenbegriffs daraus, dass er ihn, trotz einiger Tendenzen, die ihn über die bürgerliche Epoche hinaustreiben, mit dieser als vollendet behauptet.⁴⁰ Beide Varianten der Verewigung spotten der historischen Wirklichkeit:

Dadurch, dass Hegel die Nationen zu Trägerinnen des Weltgeistes stilisiert, die seit Anbeginn der Menschheit diese Funktion erfüllen,

³⁷ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben Fußnote 25, S. 177.

³⁸ Vgl. dazu speziell HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 19–116, S. 133–141, S. 413–428 u. S. 434–540.

³⁹ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben Fußnote 25, S. 177.

⁴⁰ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben Fußnote 25, S. 177.

erscheinen sie als Exemplare und Gestaltungen eines einheitlichen, umfassenden und homogenen Nationenbegriffs. Dies widerspricht der sachlichen Inkommensurabilität der geschichtlichen Gemeinwesen zueinander, die unter einen solchen einheitlichen Begriff nur schwer zu subsumieren sind. Die Nationen wie die der Epoche nach der Französischen Revolution und deren Begriffe variieren insbesondere zu denen früherer Zeitalter weit mehr als Hegels Konzept der kontinuierlichen Fortentwicklung des Weltgeistes es zu fassen vermag.⁴¹

So wenig alle untergegangenen Gemeinwesen umstandslos unter denselben Nationenbegriff subsumiert werden können, sowenig sind darüber hinaus alle Formen menschlicher Gesellschaft einzig dem Modell des modernen bürgerlichen Nationalstaats nachzuempfinden oder nachzubilden. Hegels geschichtsphilosophischen Kernaussagen, nach denen der Staat so alt sei, wie die Geschichte selbst – und umgekehrt mehr noch der Staat als preußischer Staat zur Vollkommenheit ausgereift sei und abgesehen davon der Staat ohnehin als »absoluter, unbewegter Selbstzweck« angesehen werden müsse –, sind in sich widersprüchlich, sachfremd und unausgegoren.⁴² Entgegen den Tendenzen, die infolge jener Ungereimtheiten den Staat entzeitlichen und verewigen, wird es auch nach der bürgerlichen Epoche staatsähnliche Vergesellschaftungsformen geben, die jedoch keine bloßen Abbilder des bürgerlichen Staates sein werden. Bevor die bürgerlichen Staaten auf den Plan traten, sind Gemeinwesen untergegangen; und so wie die bürgerlichen Staaten selbst entstanden sind, werden sie wiederum untergehen und durch neue Formen menschlicher Gesellschaft abgelöst werden. Den Trieb, den die bürgerlichen Staaten dazu selbst in sich tragen, erkennt und benennt Hegel, wenn er bemerkt, dass die bürgerliche Gesellschaft durch ihre eigene Dialektik »über sich hinausgetrieben« wird.⁴³

⁴¹ Vgl. oben die S. 177f., (ab Fußnote 25).

⁴² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, S. 201. Vgl. oben die Seiten 158–163 (ab Fußnote 62) und an vielen weiteren Stellen.

⁴³ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 246, S. 195. Vgl. oben die Fußnoten 96, S. 164 u. 100, S. 164.

Hegels »Lobreden« auf den Krieg

Kant gelingt es mit seinen philosophischen Entwürfen speziell dort noch nicht hinreichend, die Ansprüche der Aufklärung zu erfüllen, wo er sich zu den Fragen der politischen Philosophie in einem engeren Sinn äußert. Nicht zuletzt davon sind Hegels philosophische Weiterungen motiviert. Dennoch erkennt Kant visionär, dass die universalen Ansprüche der Aufklärung, die auf die Menschheit, die Freiheit und die Vernunft zielen, nicht partikularistisch eingeengt werden dürfen.¹ Zudem sieht Kant, dass die Verwirklichung jener Ideale durch Kriege erheblich bedroht würde. Der Kosmopolitismus, der für Kant daraus implizit folgt, wird von ihm selbst noch nicht eingehend ausgeführt und noch nicht konsequent durchgehalten. Gleichwohl tritt Kant dem Kosmopolitismus für den Aufklärungsdiskurs mit einer bedeutenden Geste bei: Ihr Inbegriff ist seine Schrift *Zum ewigen Frieden*.² Saul Ascher geht in dieser Frage noch einige Schritte weiter, doch auch seine Konzepte überzeugen noch nicht vollends.³

Es gehört bei den Themen des Kosmopolitismus und einer weltweiten Friedensordnung zu dem argumentativen Kontext, dass die Menschen ihre Freiheit nicht verwirklichen können, wenn sie sich ungeschützt einer Bedrohung durch Gewalt ausgesetzt sehen, die ihnen tagtäglich willkürlich begegnen kann. Eine maßgebliche Stärke der praktischen Philosophie Kants besteht deshalb darin, dass für sie ausschlaggebend bleibt, dass es ohne lebendige Menschen keine Freiheit gibt. Der Schutz von Leib und Leben der empirischen Menschen und die Ansprüche der Moral und der Aufklärung bleiben in Kants Philosophie dadurch jederzeit aufs Engste miteinander verknüpft und ihr Zusammenhang bildet prinzipiell das Fundament aller weiteren rechts- und moralphilosophischen Überlegungen.⁴

¹ Vgl. speziell KANT, *Grundlegung*, S. 410. Vgl. oben Fußnote 29, S. 169.

² Vgl. KANT, *Ewiger Frieden*.

³ Vgl. ASCHER, *Napoleon, Germanomanie u. Wartburgfeier*.

⁴ Das ändert nichts daran, dass

»[s]ämtliche Konkretisierungen der Moral [...] bei Kant repressive Züge« tragen.,

ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 253. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 211–294. Besonders bezeichnend für die beiden entgegengesetzten Tendenzen in Kants praktischer und politischer Philosophie ist die folgende Passage aus seiner Schrift *Zum ewigen Frieden*. In ihr setzt Kant sich erneut mit der Frage der Rechtmäßigkeit politischer Revolutionen auseinander. Angesichts der Erfahrungen der Französischen Revolution stellt Kant sie in den größeren Rahmen der Frage des Tyrannenmordes:

Gemäß der naturrechtlichen Orientierung der Aufklärung und der praktischen Philosophie Kants muss der Mensch deshalb auch aus dem sogenannten Naturzustand heraustreten, weil nur durch eine staatliche Ordnung der Schutz der Individuen gegen willkürliche Bedrohungen an Leib und Leben zu gewährleisten sei. In diesen Kontext gehört somit auch, dass im Krieg die Einzelnen Verhältnissen und Bedrohungen ausgesetzt sind, die zu denen des Naturzustandes strukturgleich sind: Die sittlichen und rechtlichen Verhältnisse, in denen sich im Krieg auf der individuellen Ebene die einzelnen Soldaten (und teils auch die Zivilisten) ebenso wie im Großen die beteiligten Staaten selbst gegenüberstehen, fallen zu denen des Naturzustandes im Wesentlichen analog aus. Kants Versuche aus seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* können somit durchaus als konsequente Weiterführungen seines Grundgedankens angesehen werden, nach dem es rechtlicher Ordnungsformen bedarf, damit die willkürliche Bedrohung der Menschen eine Verwirklichung der Freiheit nicht schon ihm Keim zunichtemacht.

»Ist Aufruhr ein rechtmäßiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines so genannten Tyrannen (non titulo, sed exercitio talis) abzuwerfen?«,

KANT, *Ewiger Frieden*, S. 382. Kants Antwort folgt auf dem Fuße und klingt nach einer *contradictio in adjecto*, einem Widerspruch in sich:

»Die Rechte des Volks sind gekränkt, und ihm (dem Tyrannen) geschieht kein Unrecht durch die Entthronung; daran ist kein Zweifel. Nichts desto weniger ist es doch von den Unterthanen im höchsten Grade unrecht, auf diese Art ihr Recht zu suchen«.,

KANT, *Ewiger Frieden*, S. 382. Diejenigen, die an der Stelle der Unrechtsherrschaft des Tyrannen, Verhältnisse herbeiführen wollen, die sittlicher und rechtlicher sind, würden nach Kant dadurch in einem noch größeren Grade als der Tyrann selbst Unrecht tun, nämlich »im höchsten Grade«. Vgl. ebd. KANT, *Ewiger Frieden*, S. 382.

Kants Versuch, die Frage durch den »transscendentalen Begriff[] des öffentlichen Rechts«, dem »Princip« der »Publicität« zu lösen, scheitert. Vgl. KANT, *Ewiger Frieden*, S. 381 u. S. 381–383. Vgl. MEYFELD, *Welche Welt*, S. 155f. Es wird jedoch deutlich, dass Kant in der »unwiderstehlichen Obergewalt« des Tyrannen vor allem die Analogie zu der »unwiderstehlichen Obergewalt« sieht, welche

»auch in jeder bürgerlichen Verfassung so angenommen werden muß, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen jeden im Volk gegen den anderen zu schützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen«.,

KANT, *Ewiger Frieden*, S. 382. Vgl. KANT, *Ewiger Frieden*, S. 382f. Vgl. MEYFELD, *Welche Welt*, S. 154–157. Sowohl die repressive Tendenz, dass Kant bereit ist, das Moment der Unterdrückung, das in der Herrschaft liegt, bis hin zur Tyrannenherrschaft zu verteidigen, als auch das Fortschrittliche, dass Kant die Ordnung, die für ihn auf Herrschaft beruhen muss, in erster Linie zu dem Zweck einfordert, dass die Bürger nicht schutzlos seien, kommt in jenen Passagen klar zum Ausdruck.

Gleichwohl reflektiert Kant die Problematik in diese Richtung nicht hinreichend. Statt der Frage auf den Grund zu gehen, wie es demnach ein verbindliches Recht geben könne, das die einzelnen Staaten davon abhält, in ihrem Verhältnis zueinander in den Naturzustand zurückzufallen – und im Kriegsfall ist diese Gefahr jederzeit gegeben –, behandelt Kant sie letztlich so, dass er sie schlicht als bereits gelöste voraussetzt:

»*Was das Völkerrecht betrifft.* – Nur unter Voraussetzung irgend eines rechtlichen Zustandes [...] kann von einem Völkerrecht die Rede sein [...]. Denn ohne irgend einen *rechtlichen Zustand*, der die verschiedene[n] (physische[n] oder moralische[n]) Personen thätig verknüpft, mithin im Naturzustande kann es kein anderes als bloß ein Privatrecht geben.«⁵

An der Stelle solch einer *petitio principii*, bei der Kant das zu Beweisende schlicht in die Voraussetzung legt, wagt Hegel den Skandal und spricht es offen aus:

»Weil aber deren Verhältniß [das der einzelnen Nationalstaaten zueinander, D. M.] ihre Souverainetät zum Princip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegeneinander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie constituirten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre *Wirklichkeit*.«⁶

Der Streitpunkt, der Kant und Hegel hier voneinander trennt, trifft die Ambivalenz der Moderne selbst in ihrem Kern: Die naturrechtlichen Ideale, die zum modernen bürgerlichen Staat als maßgeblicher Institution führen, versagen bei dem Verhältnis der einzelnen Staaten zueinander, weil dieses jederzeit die Form des Krieges annehmen kann.

Im Vergleich zu den Einsichten, die Hegel später über das prinzipiell antagonistische Verhältnis gewinnt, in dem die modernen Staaten zueinander stehen, wirken Kants Konzepte zu einem ewigen Frieden, die 25 Jahre älter sind, nahezu wie Resultate des Wunschenkens. Allerdings erschreckt an Hegels Position, wie unumwunden er die Aufopferung des Lebens der einzelnen Menschen hinnimmt, obwohl an ihnen als Bedingung die Freiheit doch hängt, und wie leichtfertig er den Kosmopolitismus, der doch den Universalismus der bürgerlichen Ideale von den Menschenrechten, der Freiheit der Person und

⁵ KANT, *Ewiger Frieden*, S. 383. Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 288f.

⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 333, S. 270. Vgl. die Fußnoten 15, S. 148, 1, S. 233 u. 9, S. 252. Vgl. oben speziell das kurze Unterkapitel *Der Abschluss der Rechtslehre und seine Schwächen als die philosophische Deduktion des Volksgeistes*, S. 146ff.

der rationalen Durchsichtigkeit der Rechtsverhältnisse zum Ausdruck bringt, dran gibt.

Hegel verkehrt dazu seine eigenen Einsichten. In der Abwehr falscher Abstraktionen, wie sie etwa im Liberalismus oder in einem bloß formal verengten Rechtsdenken zu finden sind, übernimmt Hegel von Kant zunächst, dass ohne den Schutz des Lebens der Menschen, die die Träger der Freiheit sind, jede Rede von der Verwirklichung der Freiheit leer und gehaltlos bleibt. Es ist als Bestärkung und umfassende Konkretisierung dieses Kerngedankens der Kantischen Moralphilosophie anzusehen, dass jene Grundvoraussetzung in der Konzeption der *Rechtslehre* insbesondere von den Passagen zum Notrecht bis zum Aufheben der bürgerlichen Gesellschaft für die begriffliche Entwicklung konstitutiv wirksam ist.⁷ Erst in Hegels geschichtsphilosophisch geprägter Sicht auf die Kriege fällt seine leichtfertige Rede von der Aufopferung der Individuen auf. Die extremste Verkehrung der grundlegenden Argumentation dazu, dass die Verwirklichung der Freiheit vom Leben und Wohlergehen ihrer Träger abhängt, findet sich in der Einleitung zu den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.⁸ Die Verwirklichung der Freiheit kennt hier nach Hegels teleologischer Darstellung die Individuen nur noch als verschwindende und sie bestehe nun vielmehr darin, dass der Plan der »göttlichen Vorsehung« erfüllt werde und der Weltgeist zu sich selbst finde.⁹ Die Funktion der lebenden Individuen wird dadurch in das Gegenteil ihrer ursprünglichen Rolle umgekehrt: Sie müssen sterben. Die Aufopferung der Individuen in den Kriegen ist nötig, da sie der Weltgeist in dieser Weise zur Erreichung seines »Endzwecks« als erforderliches Mittel gebraucht.¹⁰ Das Zugrundegehen der vergänglichen Subjekte wird zum »wahren Leben des Allgemeinen«:¹¹

»Hegel deutet die Vergänglichkeit der Volksgeister, analog der der Individuen, als das wahre Leben des Allgemeinen.«¹²

⁷ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 127–258, S. 112–201. Zum »Nothrecht« vgl. oben die Fußnote 29, S. 92.

⁸ Vgl. HEGEL, *Einleitung* u. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 19–141.

⁹ Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 146–162. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 26 u. 40. Vgl. oben Fußnote 30, S. 178.

¹⁰ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 146–162. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 26, 28 u. 40. Vgl. oben Fußnote 30, S. 178.

¹¹ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben die Fußnote 16, S. 168. Vgl. die folgende Fußnote 12, S. 183.

¹² ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. obige Fußnote 11, S. 183. Vgl. oben Fußnote 16, S. 168.

Schon in der *Rechtslehre* wird ein abfertiger Ton angeschlagen, wenn es angesichts der Kriege um das Opfern der Menschenleben geht.

»[I]hre Freyheit ist gestorben an der Furcht zu sterben«, ¹³

heißt es dort. Hegel orientiert sich hier jedoch noch enger an Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* sowie an konkreten politischen Fällen:

»Daß die Idealität, welche im Kriege als in einem zufälligen Verhältnisse nach Außen liegend, zum Vorschein kommt, und die Idealität, nach welcher die inneren Staatsgewalten organische Momente des Ganzen sind, – dieselbe ist, kommt in der geschichtlichen Erscheinung unter andern in der Gestalt vor, daß glückliche Kriege innere Unruhen verhindert und die innere Staatsmacht befestigt haben. Daß Völker die Souverainetät nach Innen nicht ertragen wollend oder fürchtend, von Andern unterjocht werden, und mit so weniger Erfolg und Ehre sich für ihre Unabhängigkeit bemüht haben, je weniger es nach Innen zu einer ersten Einrichtung der Staatsgewalt kommen konnte, (– ihre Freyheit ist gestorben an der Furcht zu sterben –); – daß Staaten, welche die Garantie ihrer Selbstständigkeit nicht in ihrer bewaffneten Macht, sondern in anderen Rücksichten haben, (wie z. B. gegen Nachbarn unverhältnißmäßig kleine Staaten) bey einer innern Verfassung bestehen können, die für sich weder Ruhe nach Innen, noch nach Außen verbürgte u.s.f. – sind Erscheinungen, die eben dahin gehören.« ¹⁴

Es besteht auf diese Weise ein argumentativer Zusammenhang, in dem der Universalismus des Kosmopolitismus, die geforderte Überwindung des Naturzustandes und der Schutz des Lebens und der Freiheit der Bürger, die vor den Bedrohungen durch die Kriege bewahrt werden sollen, im Aufklärungsdiskurs miteinander verbunden sind.

Jene Konstellationen von Allgemeinheit und Partikularität bilden den Hintergrund, von dem aus Adorno sich weitergehend mit Hegels Haltung zum Krieg auseinandersetzt:

»Nach dem Traktat vom ewigen Frieden können die Hegelschen Lobreden auf den Krieg nicht mehr hinter der Naivität mangeln-

¹³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 266. Vgl. die folgende Fußnote 14, S. 183.

¹⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 266. Hegel betont in dieser Passage, dass der Krieg ein nach außen liegendes »zufällige[s] Verhältnis[]« ist. Vgl. ebd. Der Zusammenhang, der zwischen einer festen staatlichen Ordnung im Inneren und den Kriegen nach außen der Sache nach besteht, müsse sich deshalb nicht zwingend auch in allen Erscheinungen zeigen.

der geschichtlicher Erfahrung sich verschanzen. Was er als Substantielles der Volksgeister lobt, die mores, war damals bereits hoffnungslos zu jenem Brauchtum depraviert, das man dann im Zeitalter der Diktaturen auskramte, um von staatswegen die Entmündigung der Einzelnen durch den geschichtlichen Zug zu vermehren. Allein schon, daß Hegel von den Volksgeistern im Plural reden muß, verrät das Überholte ihrer vorgeblichen Substantialität. Sie ist negiert, sobald von einer Vielheit von Volksgeistern gesprochen, eine Internationale der Nationen visiert wird. Nach dem Faschismus tauchte sie wieder auf.«¹⁵

Viele entscheidende Gedanken drängt Adorno hier zusammen. Freilich liegt Hegel nichts ferner, als sich

»hinter der Naivität mangelnder geschichtlicher Erfahrung«¹⁶

zu verschanzen. Seine Theorie bedeutet in jeder Hinsicht das Gegenteil dessen. Hegel schärft an den geschichtlich jüngeren und älteren Erfahrungen ebenso wie an Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* seinen Standpunkt und seine Kategorien:

Die Ursachen, die später 1806 zu der Niederlage der deutschen Staaten gegen Napoleon führen, werden zuvor zur Jahrhundertwende bereits von Hegel unerbittlich in der *Verfassungsschrift* analysiert.¹⁷ Wie Avineri deutlich herausstellt, bestimmen die Ergebnisse aus Hegels Analysen den Fortschritt, der in seinen zunehmend avancierteren Bestimmungen zum Krieg, zum Staat und zu dessen Institutionen hervorsticht. Die Analyse der Krise der »Verfassung Deutschlands« leitet Hegel in der *Verfassungsschrift* mit einem Hinweis auf den »Rastatter Kongress« ein, dessen Resultate deutliche deutsche Gebietsverluste an Frankreich bedeutet hätten.¹⁸ Avineri fasst die weitere Entwicklung in Hegels Denken wie folgt zusammen:

»Die Veränderung der Wirklichkeit sollte Hegels Ideen befähigen, die historischen Bedingungen zu treffen. Was 1802 ein Traum blieb, wurde 1817 – wenn auch in anderer Form – aktuell. Wegen der Veränderung der historischen Realität bleiben Hegels Ansichten nicht mehr – wie gegen Ende seiner Verfassungsschrift – in der Luft hängen.«¹⁹

¹⁵ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333.

¹⁶ Ebd. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. obige Fußnote 15, S. 184.

¹⁷ Vgl. HEGEL, *Verfassungsschrift*. Zur Lage der Deutschen Frage um 1806 vgl. EGNER, *Revolutionen und Reformen*, S. 34f.

¹⁸ Vgl. HEGEL, *Verfassungsschrift*, S. 5, 84, 184 u. Anhang, S. 553 samt Fußnote.

¹⁹ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 80f.

Hegel nimmt bis 1809 und später Partei für Napoleon, obwohl sein Bruder unmittelbar zuvor unter Napoleon in Russland stirbt.²⁰ Hegel kritisiert Kants Traktat *Zum ewigen Frieden* fundiert.²¹ Er nennt schließlich die »Kolonisation« als Produkt und als Ausweg für die ökonomischen Bewegungen und Probleme der Moderne.²² Hegel weiß dabei sehr genau, was sich auf den Schiffen der Kolonisatoren befindet, auch wenn die Menschen und die gesellschaftlichen Kräfte als die wahren Subjekte der Geschichte bei ihm erneut nicht vorkommen:

»Das Princip der modernen Welt [...] hat darum das *Feuerge-
wehr* erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe
hat die bloß persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstractere
verwandelt.«²³

Nicht unwissende Naivität, sondern umfassend gebildeter Zynismus dominiert Hegels Haltung zum Krieg. Adorno weist deshalb der Sache nach weniger die möglichen eigenen Entschuldigungen Hegels für seine Haltung zurück als spätere Versuche ihrer Apologie. Zu Recht, denn trotz treffender und übereinstimmender Interpretationen, die Adorno mit denen des späteren Avineri teilt, versteigt Letzterer sich dazu, gegen alle Tendenzen bei Hegel ein unhaltbares Zerr- und Wunschbild zu zeichnen. Avineris Darstellung hat mit Hegels Erfahrungen und Bestimmungen wenig gemein:

»Die List der Vernunft führt zur Heraufkunft der modernen Welt, in der der Krieg auf ein Minimum beschränkt ist und wo die Souveränität letztlich zu einer bloßen Form wird. Die für die moderne Welt charakteristische Versöhnung und Vermittlung mildert die internationalen Konflikte, und die Welt ist im Begriff, in eine Ära der Kooperation und des Universalismus einzutreten. [...] Hegel begann mit der Immanenz des Krieges, endet aber mit der Vision von einer durch Kultur und Vernunft geeinten Welt, die zu einem System fortschreitet, in dem die Souveränität, obgleich anerkannt, allmählich zu existieren aufhört und Kriege, ungeachtet ihrer Immanenz, nach und nach verschwinden.«²⁴

Avineri verwechselt die von Hegel ideologisch behauptete Versöhnung, deren Scheitern dieser mehr oder weniger verzweifelt zu vertuschen sucht, mit ihrer Wirklichkeit, die sie gar nicht hat. Kaum

²⁰ Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 90 u. 299.

²¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, speziell §§ 321ff., S. 264ff.

²² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 248, S. 196. Vgl. oben Fußnote 22, S. 152.

²³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 328, Anm., S. 268.

²⁴ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 245f.

kann, weder in Hinsicht auf die moderne Realität noch auf die Theorie, die Hegel von den modernen Staatsverhältnissen entwickelt, davon die Rede sein, dass in ihnen

»der Krieg auf ein Minimum beschränkt ist und wo die Souveränität letztlich zu einer bloßen Form wird.«²⁵

Avineri scheint in der Kreation von Euphemismen zur Apologie des Krieges mit Hegel konkurrieren und diesen sogar übertreffen zu wollen. So sieht er in seinem Hegelreferat nicht etwa im Krieg, sondern im Frieden eine »Gefahr« (sic!).²⁶ Avineri meint, Hegel zustimmend zu referieren, und schreibt:

»Der Krieg ist so der endgültige Beweis dafür, daß die Werte der bürgerlichen Gesellschaft bloß relativ sind. Das veranlaßt Hegel zu der radikalen Schlußfolgerung, daß zu den Gefahren eines ständigen Friedens unter anderem das Aufkommen der Illusion gehörte, die Macht der bürgerlichen Gesellschaft sei absolut und unübertroffen. [...] Wir hatten bereits darauf hingewiesen, daß Hegel wiederholt betont, daß die bürgerliche Gesellschaft [...] nicht als das letzte Ziel des menschlichen Lebens angesehen werden dürfe.«²⁷

Stattdessen müsse das »letzte Ziel« deshalb durch den Krieg erreicht werden und es offenbare dabei sein »sittliches Moment«.²⁸ Denn:

»Der Krieg ist die Macht der Negativität, und das ist ein wichtiger Punkt. Denn selbst wenn man Hegels Überlegungen nicht akzeptiert, ist doch festzuhalten, daß das Ziel des von Hegel gemeinten Krieges kein politisches [...] ist, sondern das Geltendmachen der Relativität der menschlichen Existenz.«²⁹

Inwiefern gerade dies

»Geltendmachen der Relativität der menschlichen Existenz«³⁰

als Argument *gegen*

»die Ähnlichkeit zwischen« Hegels »Theorie und faschistischen Theorien des Krieges«³¹

²⁵ Ebd. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 245. Vgl. obige Fußnote 24, S. 185.

²⁶ Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 234. Vgl. die folgende Fußnote 27, S. 185.

²⁷ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 234.

²⁸ Vgl. ebd. Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 234. Vgl. obige Fußnote 27, S. 185. Zum »sittliche[n] Moment des Krieges« vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265. Vgl. oben die Fußnoten 41, S. 136 u. 1, S. 141 sowie an vielen weiteren Stellen.

²⁹ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 235.

³⁰ Ebd. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 235. Vgl. obige Fußnote 29, S. 185.

funktionieren soll, vermag Avineri nur zu behaupten, aber sachlich überzeugend und plausibel nicht zu vermitteln.³²

Adorno ist dagegen nicht davon überzeugt, dass Hegel ihn den »Kosmopolitismus«, das Absterben der Souveränität der Staaten und das Ende der Kriege lehren will und meint deshalb:³³

»Nach dem Traktat vom ewigen Frieden können die Hegelschen Lobreden auf den Krieg nicht mehr hinter der Naivität mangelnder geschichtlicher Erfahrung sich verschanzen.«³⁴

So problematisch Kants Traktat ist, so wehrt es doch nicht ohne Grund Verhaltensweisen ab, die, um ein Kriegsrisiko zu verringern, in Zukunft zu unterlassen seien.³⁵ Wären jene von Kant angegriffenen Methoden und Praktiken bei den Kriegen und in den internationalen Beziehungen nicht längst Realität, müsste Kant sich um solche Regeln, Verbote und Verweise nicht bemühen. Seine Schriften formulieren so zumindest die Ziele eines »weltbürgerlichen Zustandes« und des »ewigen Friedens«.³⁶ Entgegen Avineris auf dem Kopf stehenden Zerrbildes geht Hegel davon aus, dass die Welt vor einem Abnehmen

³¹ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 235.

³² Wo, außer unter totalitären Regimen, zählt der Wert »der menschlichen Existenz« so wenig und wird so sehr gering geschätzt und gegenüber anderen Zielen als denen der »menschlichen Existenz« selbst relativiert? Vgl. ebd. Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 235. Schließlich ist es auch die Besonderheit des nationalsozialistischen Vernichtungskrieges, dass dieser, speziell nach dem Aspekt der Judenvernichtung, in erster Linie ebenfalls nicht den »politischen« Zielen der »Vergrößerung von Staaten oder Machterweiterung« dient. Vgl. ebd. Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 235. Avineri hat zwar Recht mit seiner Intervention, dass der Zusammenhang der Hegelschen und der faschistischen Theoreme nicht ohne äußerliche Argumente herzustellen ist, kann dafür an dieser Stelle aber fundiert nicht argumentieren.

³³ Die »Welt ist im Begriff, in eine Ära der Kooperation und des Universalismus einzutreten.«,

meint Avineri Hegel zu referieren. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 245. Vgl. oben Fußnote 24, S. 185. Doch auch Adorno sagt, Hegel habe an den Kosmopolitismus »herangedacht«. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 334.

³⁴ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. oben Fußnote 15, S. 184.

³⁵ Kant nennt sie in den »Präliminarartikeln« und ihr Kerngedanke durchzieht die ganze Schrift. Vgl. KANT, *Ewiger Frieden*, S. 343ff.

³⁶ Der Terminus des »weltbürgerlichen Zustandes« gehört in die Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; er ist argumentativ aber aufs Engste mit dem anvisierten Zustand eines »ewigen Friedens« verbunden. Vgl. KANT, *Weltbürgerliche Absicht*, S. 26 u. KANT, *Ewiger Frieden*, speziell S. 349ff. Vgl. MEYFELD, *Welche Welt*, S. 153–158.

der Kriege, von solcher »Fäulniß«, sagt Hegel, bewahrt werden müsse.³⁷

»Der Krieg [...] hat die höhere Bedeutung, daß durch ihn [...] die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede versetzen würde.«³⁸

Die »mores«, als gute Sitten und Teil der Sittlichkeit, haben auch zu Hegels Zeit längst nur noch die Bedeutung der »Sitten und Gebräuche«, wie sie, zumindest wenn sie zu der avancierten Sittlichkeit, wie sie in den modernen Verfassungen liegt, in Widerstreit geraten, längst obsolet sind.³⁹ Da zu jener Zeit

»anders als mit wirksamen irrationalen Mitteln [...] die Irrationalität der Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft kaum zu stabilisieren«⁴⁰

ist, kommen die »mores« ideologisch dennoch mehr als gelegen.⁴¹ Falls Adornos Einschätzung zutrifft, dass der Konflikt des Individuums mit der Allgemeinheit bereits zu jener Zeit auf dem Sprung steht, in die »rationale Kritik« der gesellschaftlichen Allgemeinheit umzuschlagen, ist es in der Tat ideologisch überaus geeignet, die Individuen stattdessen auf das Vaterland, die Heimat, den Nationalstolz sowie die guten alten Tugenden und Moralvorstellungen einzuschwören und sie an die religiösen Überzeugungen, die Traditionen sowie das Brauchtum und die Sitten und Gebräuche zu gemahnen.⁴²

³⁷ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265f. Vgl. die folgende Fußnote 38, S. 186.

³⁸ HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265f. Hegel zitiert sich dort selbst aus: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*. Vgl. dazu auch SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 45. Vgl. speziell oben die Seiten 152–154 (ab Fußnote 22).

³⁹ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. oben Fußnote 15, S. 184.

⁴⁰ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. oben Fußnote 5, S. 174.

⁴¹ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. oben Fußnote 15, S. 184.

⁴² Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. oben die Fußnoten 42, S. 172 u. 5, S. 174. Adornos Einschätzung der kritischen Potenziale, die bereits seit der Zeit vor 1830 vorhanden gewesen seien, ist problematisch. Eine hinreichend adäquate »rationale Kritik« der gesellschaftlichen »Allgemeinheit« liefert, trotz bedeutender Vorläufer, erst Marx. Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Das ist kein Zufall, denn Marx' Leistungen haben konkrete geistesgeschichtliche, produktionstechnische und ökonomische

Die tendenziell rückständigen, partikularen nationalen Bräuche, die mit den vorgeblich universalen und vernünftigen Bestimmungen des Volksgeistes als Inhalt und Substanz dadurch konkurrieren, kehren verstärkt beim Übergang der bürgerlich-nationalistischen zur totalitär-nationalistischen Staatskonstituierung wieder. Die Sitten sind zu

»jenem Brauchtum depraviert, das man dann im Zeitalter der Diktaturen auskramte, um von staatswegen die Entmächtigung der Einzelnen durch den geschichtlichen Zug zu vermehren. Allein schon, daß Hegel von den Volksgeistern im Plural reden muß, verrät das Überholte ihrer vorgeblichen Substantialität«, ⁴³

denn solch ein Partikulares verträgt sich mit der allgemeinen, reflexiven Substantialität nicht ohne Weiteres. Die universale Moralität, die Hegel in seiner fundierten Kritik an Kant zur universalen Sittlichkeit fortbestimmt, wird nach dieser Tendenz stattdessen aufgegeben und Hegels Konzept fällt mit der Privilegierung und der Affirmation des Brauchtums weit hinter Kant zurück. Denn Kant hat, wie oben ausge-

mische Voraussetzungen. Dass darüber hinaus sogar allgemein jede und jeder Deutsche bis 1830 ihren oder seinen »Konflikt mit der Allgemeinheit« spürbar empfunden hat, ist höchst fraglich. Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Fraglicher noch ist, dass infolgedessen breitenwirksam der

»Konflikt mit der Allgemeinheit in deren rationale Kritik umzuschlagen sich anschickt«,

ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Letzteres entsteht in der Tat. Nur geschieht dies sehr viel später und zwar in der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Rede ist von der deutschen Arbeiterbewegung. Auch für ihre Entstehung gibt es historische Voraussetzungen, die 1830, sehr zum Leidwesen der wenigen wahrhaft fortschrittlichen Kräfte, bei Weitem noch nicht gegeben sind. Vgl. dazu auch GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 514f.

Adornos Formulierung von dem Konflikt *des* Individuums mit der Allgemeinheit suggeriert ein allgemein und weit verbreitetes Phänomen und keine Ausnahmen und Einzelfälle. Verstanden als eine Analyse der politischen Lage der Zeit vor 1830 zeigt Adornos Einschätzung demnach eine starke Schieflage. Auch als Beurteilung der gesellschaftswissenschaftlichen Kritik Kants, an den Adorno hier sicherlich unter anderem denkt, bleiben die zeitbedingten Grenzen von Kants Theorie und die Konkretisierungen, die mit Blick auf die konkreteren politischen Fragen bei Kant teils recht reaktionär ausfallen, zu sehr unberücksichtigt. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 253. Vgl. oben Fußnote 4, S. 181. Selbst, ob Adornos Satz auf Hölderlin passt, bleibt dahingestellt.

Es scheint ein Zusammenhang zu bestehen, nach dem der kulturpessimistische Ton, der in Adornos Werk häufiger zu vernehmen ist, die Kehrseite zu solchen leicht idealisierenden Sichtweisen auf das frühe 19. Jahrhundert bildet.

⁴³ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. oben Fußnote 15, S. 184.

führt, die Moral noch a priori aus der Abgrenzung gegen die kontingenten Sitten und Gebräuche gewonnen.⁴⁴

Hegel verwirft, neben dem Berechtigten seiner Kritik an Kants Friedenstheorie, auf diesem Weg auch deren Ansprüche, die ihr als kosmopolitische und universale innewohnen, statt sie fortzuführen. Dies führt Hegel an den Punkt, an dem er sich auf die Seite der kontingenten Sitte und gegen die universalen Verfassungsprinzipien der Moderne zu begeben scheint. In den oben bereits zitierten Sätzen Adornos ist dies zusammengedrängt:

»Allein schon, daß Hegel von den Volksgeistern im Plural reden muß, verrät das Überholte ihrer vorgeblichen Substantialität. Sie ist negiert, sobald von einer Vielheit von Volksgeistern gesprochen, eine Internationale der Nationen visiert wird. Nach dem Faschismus tauchte sie wieder auf.«⁴⁵

Die »Substantialität«, die der Volksgeist qua Geist haben soll, könnte nur im Einklang mit den wesentlichen Bestimmungen des Geistes: der Vernunft, der Menschheit und der Sittlichkeit, insofern diese auf allgemeinen und reflexiven Begriffen beruhen, bestehen.⁴⁶ Soweit das Nationale das Internationale begrenzt, erlangt das Partikulare über das Universale die Vormacht und zerstört den vernünftigen Begriff einer »Substantialität« der Sitten, die den Sitten auf diese Weise bei dem Übergang vom vorgestellten sittlichen Volksgeist vormoderner Zeiten zum nationalen Brauchtum der Moderne verloren geht.⁴⁷

Historisch ist es nie anders gewesen; das Universale blieb durch das Partikulare eingehegt: Die Interessen, die den jeweiligen partikularen Herrschaftsverhältnissen entspringen, begrenzen seit jeher die Entfaltung der universalen Ideale. Adorno spottet über den Versuch, nach dem Faschismus neue Verhältnisse zu erreichen, indem ein Pluralismus der Brauchtümer angestrebt wird, obwohl deren »Substantialität« seit dem Beginn der Moderne brüchig geworden ist, weil

⁴⁴ Vgl. speziell KANT, *Grundlegung*, S. 410. Vgl. oben Fußnote 29, S. 169. Dort wird betont, dass Kant eine »Metaphysik der Sitten«, die die »Prinzipien der Sittlichkeit [...] völlig a priori, frei von allem Empirischen,« untersucht, für zwingend erforderlich hält. Vgl. ebd. Vgl. KANT, *Grundlegung*, S. 410.

⁴⁵ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. oben Fußnote 15, S. 184.

⁴⁶ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. obige Fußnote 45, S. 187 und oben Fußnote 15, S. 184.

⁴⁷ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. obige Fußnote 45, S. 187 und oben Fußnote 15, S. 184.

dadurch sprichwörtlich der >Teufel mit dem Beelzebub ausgetrieben< werden solle:⁴⁸

Der »Plural« in der Rede von den Volksgeistern »verrät das Überholte ihrer vorgeblichen Substantialität. [...] Nach dem Faschismus tauchte sie wieder auf.«⁴⁹

Adorno fährt fort:

»Durch seine nationale Partikularisierung schließt der Hegelsche Geist nicht länger die materielle Basis derart mehr in sich ein, wie er als Totalität immerhin es noch behaupten mochte. Im Begriff Volksgeist wird ein Epiphänomen, Kollektivbewußtsein, Stufe der gesellschaftlichen Organisation, dem realen Produktions- und Reproduktionsprozeß der Gesellschaft als wesentlich gegenübergestellt. Daß der Geist eines Volkes zu realisieren, >zu einer vorhandenen Welt zu machen< sei, sagt Hegel, >diese Empfindung hat jedes Volk<. Heute schwerlich, und wo man Völker so fühlen macht, gereicht es zum Übel.«⁵⁰

Die Totalität gesellschaftlicher Reproduktion bildet eine Allgemeinheit, an die zu Recht der Anspruch gestellt wird, dass sie soweit vernünftig sei, dass auch jeder Einzelne sie in der gleichen Gestalt aus dem eigenen reflexiven Selbstbewusstsein setzen würde. Eine Versöhnung (zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen) in einem solchen Sinn, wie sie Hegel ideologisch bloß vorschiebt und wie Adorno sie sich demgegenüber als wahre wünscht, ist mit der geschichtlichen Realität der bestehenden bürgerlichen Gesellschaften nicht vereinbar. Der Frieden, den Hegel mit den bestehenden Verhältnissen macht, die Apologie, die er verbreitet, und das Verdunkeln dessen, dass sein Versuch, die Antagonismen zu vermitteln, scheitert, geben Adorno deshalb den Anstoß, sich solcher Ideologie deutlich entgegenzustellen und sie auch zu dem in Beziehung zu bringen, was daraus nach Hegels Zeit im weiteren geschichtlichen Verlauf noch wird. Die menschenfeindlichen Zwecke der bürgerlichen Gesellschaften und ihr kriegerisches Verhältnis zueinander beschränken im Resultat die Freiheiten der Einzelnen in einem Maß, das mit den Ansprüchen der Vernunft sich nicht verträgt. Beides ist ohne ideologische Konstrukte nicht einsehbar. Die »nationale Partikularisierung« macht die Be-

⁴⁸ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. obige Fußnote 45, S. 187 und oben Fußnote 15, S. 184.

⁴⁹ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. obige Fußnote 45, S. 187 und oben Fußnote 15, S. 184. Zu einer Kritik, die von Adorno zum »Pluralismus« angerissen wird, vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 339ff.

⁵⁰ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333f. Adorno zitiert: HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 67. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99.

stimmung einer vernünftigen Allgemeinheit paradox, insofern das als Staat vorgestellte gesellschaftliche Ganze doch nur ein national Partikulares ist.⁵¹

⁵¹ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. auch oben Fußnote 7, S. 150.

Die »nationale Partikularisierung« und die vorgebliche Substantialität der Volksgeister

Der Volksgeist zeigt vor diesem Hintergrund ein zwiespältiges Gesicht: Zum einen fällt er sogar noch weit hinter die begrenzte Rationalität der modernen Nationalstaatlichkeit zurück. Zum anderen liefert er den ideologischen Kitt, den die modernen Nationalstaaten ob ihrer verbleibenden Mangelhaftigkeit dringend benötigen. Während der moderne Staat auf der Allgemeinheit des Rechts und zumindest dem Anspruch nach auf den Idealen der Freiheit, der Menschheit und der Vernunft beruht, evoziert der Volksgeist ein »Kollektivbewußtsein«, das in jüngerer Zeit immer nur zum »Brauchtum depraviert«.¹

Die Rationalität wird, insofern die allgemeinen Belange politisch, gesellschaftlich und ökonomisch von den Menschen selbst nach den Maßgaben der entsprechenden rechtlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Kategorien gestaltet werden, innerhalb der Grenzen verwirklicht, die ihr die moderne bürgerliche Gesellschaft dazu läßt. Hegel verteidigt die moderne Rationalität in diesem Sinn einerseits energisch gegen jeden Fanatismus, den er speziell in jenen Figuren sieht, die als Vertreter der obsoleten Wert- und Tugendvorstellungen sowie als religiöse Eiferer gegen die Moderne anbrausen. Mit dem Volksgeist rekonstituiert Hegel demgegenüber andererseits selbst ein »Epiphänomen«, das zu allen Negativfolgen des Fanatismus führen muss.²

Das »Epiphänomen«, das Hegel durch seine Kategorie des Volksgeistes zu fassen versucht, entsteht als »Kollektivbewußtsein« aus buntscheckig zusammengetragenen empirischen Versatzstücken.³ Wenn Hegel, gemäß seiner geschichtsphilosophischen Unterteilung, das Kollektivbewusstsein der Griechen von dem der Römer unterscheiden will, so kann er sich dazu lediglich auf die jeweils unterschiedlichen polytheistischen Religionen sowie die damit verbundenen Sitten und Gebräuche stützen. Die antiken Volksgeister Hegels erlangen ihre Bestimmtheit deshalb wesentlich durch die Sitten und durch

¹ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 334f. Vgl. obige Fußnote 50, S. 188. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. oben Fußnote 15, S. 184.

² Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 334. Vgl. oben Fußnote 50, S. 188. Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*.

³ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 334. Vgl. oben Fußnote 50, S. 188.

das Brauchtum. Hegels Projektion seines avancierten Verständnisses über die Momente der Allgemeinheit und der Besonderheit, die in jene zwei Welten in jeweils unterschiedliche Konstellationen treten würden, bringt demgegenüber in Wahrheit keine triftigen Einsichten und keinerlei Bestimmtheit hervor.⁴

Für eine analoge Unterscheidung von verschiedenen Kollektivbewusstseinen, die für Hegels Zeit etwa verschiedene »Nationalcharaktere« unterscheiden möchte, kommen allein national bedeutsame Ideologien, nationale Vorurteile, die Positivität spezifischer Gesetze und die unterschiedlichen religiösen Bekenntnisse wie der anglikanische, katholische und lutherische Glaube oder die Calvinisten und Puritaner infrage.⁵ In epistemologischer Sicht haben alle jene Bestimmungen, die antiken wie die modernen, die dem Volksgeist Inhalt und semantische Bedeutung verleihen sollen, gleichermaßen denselben Rang schlichter Kontingenzen.

Der Volksgeist ist demnach, da seine Bestimmtheit einzig durch jene kontingenten Bräuche und weiteren empirischen Zufälligkeiten zustande kommt, ein bloß Partikulares. Als Partikulares und als unwesentliche Randerscheinung stehen die Kollektivbewusstseine, die durch den Ausdruck des Volksgeistes vorgeblich begrifflich gefasst werden sollen, den allgemeinen Bestimmungen des substanziellen Begriffs der Sittlichkeit negativ gegenüber.⁶

Schlimmer noch ist jedoch, dass diese partikularen Kollektivbewusstseine durch Hegel im Resultat den universalistischen Inhalten aus dem bürgerlichen Naturrechtsdenken übergeordnet werden. Diese Folge tritt ein, weil gemäß der geschichtsphilosophischen Konstruktion Hegels die Volksgeister über die Schaffenskraft eines *deus creator* verfügen und die gesellschaftlichen Verhältnisse samt des Rechts und der weiteren sittlichen Verhältnisse erst aus sich entlassen.⁷ An der Stelle der Verwirklichung allgemeiner Vernunftbestimmungen wird die Partikularität des Volksgeistes dadurch zur Ursache und zum wesentlichen Grund für die jeweilig spezifische institutionelle Verfasstheit eines Gemeinwesens erklärt. So absonderlich es klingt, aber die Konsequenz daraus ist, dass nun ein Partikulares anstelle des Universalen und Substanziellen der Grund der Sittlichkeit sei.

⁴ Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 413–508. Vgl. oben die Fußnoten 1–4, S. 166.

⁵ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 3, S. 25. Vgl. oben Fußnote 5, S. 4. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99.

⁶ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 333. Vgl. oben Fußnote 15, S. 184.

⁷ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 334. Vgl. oben Fußnote 50, S. 188.

Im Widerspruch dazu schreibt Hegel in überschwänglicher Manier dem Volksgeist selbst die Attribute der Wesenheit, der Substantialität und der Schöpferkraft zu. Jene Attribute erheben den Volksgeist formal über die profanen, säkularen bürgerlichen Kriterien hinweg, obgleich er paradox ein durch die kontingenten Sitten, die volkstümlichen Gebräuche und die subjektiven Moralvorstellungen determiniertes Partikulares bleibt. Als Sammelbegriff verschiedener empirischer Epiphänomene kann der Volksgeist jedoch bloß ein empirischer Begriff und damit gar kein Begriff im strengen Sinn sein. Die Substantialität, die Hegel ihm zugedenken möchte, hat er nicht; und sie ist durch nichts legitimiert.

Die *Rechtslehre* zielt wesentlich darauf ab, jene spezifische dialektische Vermittlung zu erreichen, bei der die modernen, profanen bürgerlichen Kriterien zu einer in sich reflektierten und an und für sich vernünftigen Allgemeinheit zusammengehen. Jenes rechtsphilosophische Grundanliegen wird durch Hegels geschichtsphilosophische Volksgeistkonzeption mit absurden und abstrusen Folgen auf den Kopf gestellt.

All die Unterschiede, die das alltägliche Leben prägen, durch die angemessenen Kategorien theoretisch wie praktisch zu handhaben, wird von Hegels sachlicher, prosaischer Rationalität sonst gegen die Gefahr eines Fanatismus eisern verteidigt, der sonst etwa droht, wenn jenes Differenten auf die Piktualität der religiösen Empfindung oder des schwärmerischen Nationalgefühls reduziert werden soll. Dass ein Kippen in diesem Punkt, wo es geschieht und derart dem Fanatismus Raum verschafft, »zum Übel« gereicht, ist im Grunde auch Hegels Einsicht.⁸ Hinter ihr bleibt seine eigene Kategorie des Volksgeistes zurück und sie greift dem Fanatismus stattdessen kräftig unter die Arme.

Dem realen modernen Produktions- und Reproduktionsprozess der Gesellschaft setzt Hegel mit seiner Kategorie des Volksgeistes somit ein Phänomen entgegen, das in den früheren Epochen, in denen die Sitten noch konstitutiv waren, als Kollektivbewusstsein ihre »Stufe der gesellschaftlichen Organisation« repräsentierte.⁹ In der Moderne kann ein solches Konglomerat der vorfindlichen Sitten sich lediglich noch im Fahrwasser der modernen ökonomischen Bewegungsgesetze entfalten; und seither wird in der Regel die Wirksamkeit der Bräuche und Sitten durch die immer neu und verändert auftretenden ökonomischen

⁸ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 334. Vgl. oben die Fußnote 50, S. 188 und unten die Fußnote 11, S. 192.

⁹ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 334. Vgl. oben Fußnote 50, S. 188.

mischen Erfordernisse begrenzt. Jenseits der alten Formen von Religiosität, Moralität, Sittlichkeit und Brauchtum entsteht indes eine neue Gestalt des Kollektivbewusstseins, die nun wesentlich durch die ideologischen Erfordernisse des modernen Kapitalismus geprägt wird.

Adorno zweifelt vor diesem Hintergrund sowohl mit Blick auf die vergangenen als auch die gegenwärtigen Zeiten an, dass jedes Volk die »Empfindung« habe, seinen Geist realisieren zu müssen, und fügt hinzu:¹⁰

»[U]nd wo man Völker so fühlen macht, gereicht es zum Übel.«¹¹

Mit guten Gründen ist Hegels Meinung vom Volk sonst ebenfalls nicht allzu hoch und er würde dessen Geist nicht verwirklicht sehen wollen, hätte er den Volksgeist vom tatsächlichen Geist des Volks, wie er als rhapsodisch zusammenkommendes Kollektivbewusstsein entsteht, nicht längst entfremdet und metaphysisch deformiert:¹² Adorno führt aus:

»Die Prädikate dieser >vorhandenen Welt< : >Religion, Kultus, Sitten, Gebräuche, Kunst, Verfassung, politische Gesetze, der ganze Umfang seiner Einrichtungen, seine Begebenheiten und Taten< haben mit ihrer Selbstverständlichkeit eingeübt, was für Hegel als ihre Substantialität galt. Sein Gebot, die Individuen hätten sich dem >substantiellen Sein< ihres Volkes >anzubilden, ihm gemäß zu machen<, ist despotisch; war schon bei ihm unvereinbar mit der unterdessen ebenfalls überholten, gleichsam

¹⁰ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 334. Vgl. oben Fußnote 50, S. 188. Vgl. HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 67. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99.

¹¹ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 334. Vgl. oben Fußnote 50, S. 188.

¹² Hegel äußert seine geringe Meinung vom Volk an einer Vielzahl von Stellen und zumeist in Abwehr gegen demokratische Neigungen und Forderungen, die die Volksherrschaft verlangen. Zur Abwehr der Forderung nach einer Verfassung schreibt Hegel etwa über das Volk abfertigend:

»mit einem Haufen hat es der Begriff nicht zu thun.«,

HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, Anm., S. 229. Im gleichen Sinn äußert Hegel sich als Abwehr der repräsentativen parlamentarischen Demokratie in seiner *Geschichtsphilosophie*:

»Die sogenannte Repräsentativverfassung ist die Bestimmung, an welche wir die Vorstellung einer freien Verfassung knüpfen, so daß dies festes Vorurteil geworden ist. Man trennt dabei Volk und Regierung. Es liegt aber eine Bosheit in diesem Gegensatz, der ein Kunstgriff des bösen Willens ist, als ob das Volk das Ganze wäre.«,

HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 67. Die Ansicht, dass für die staatliche Ordnung und Organisation, »das Volk das Ganze wäre«, ist Hegel unerträglich. Vgl. ebd.

Shakespearschen Hypothese, das geschichtlich Allgemeine realisiere sich durch Leidenschaften und Interessen der Individuen hindurch, während es ihnen einzig so noch eingeübt wird wie das gesunde Volksempfinden denjenigen, die in seiner Maschinerie sich verfangen.«¹³

Erneut stellt Adorno einen aktualisierenden Zusammenhang zwischen der Hegelschen Darstellung und den Zeiten zwischen ca. 1850 und 1950 her. Denn erst in jenen späteren Zeiten, die nach Hegels Wirken einsetzen, wird den Individuen das Allgemeine

»einzig so noch eingeübt [...] wie das gesunde Volksempfinden denjenigen, die in seiner Maschinerie sich verfangen.«¹⁴

In demselben aktualisierenden Ton fährt Adorno einige Sätze darauf fort:

»Nur ist keinem Fortschritt der Weltgeschichte kraft ihres Übergangs von Nation zu Nation mehr zu trauen in einer Phase, in der der Sieger nicht länger auf jener höheren Stufe sich befindet, die man ihm wahrscheinlich von je nur deshalb attestierte, weil er der Sieger war.«¹⁵

Nach den Erfahrungen des nationalsozialistischen Vernichtungskrieges war jener letzte Krieg unmöglich als Fortschritt, sondern in der Tat weit angemessener als Rückfall in die Barbarei zu empfinden.

Adornos Angriffe aus der *Negativen Dialektik* richten sich in der Nachfolge der *Geschichtsthesen* Benjamins jedoch insgesamt gegen jedes teleologische Fortschrittsdenken.¹⁶ Denn für Benjamin und Adorno enthalten alle jene Fortschrittstheorien, seien es die aus der Geschichte der deutschen Sozialdemokratie und des sowjetischen Historischen Materialismus oder die Spenglers und Hegels, ausnahmslos die Unterstellung, dass die Opfer in der Geschichte notwendig gewesen seien.¹⁷ Die nachträgliche Legitimation der Opfer in der Ansicht, dass sie notwendig seien, ist für Benjamin und Adorno gleichwohl unerträglich; und in den Fortschrittstheorien, die voraussetzen, dass in der Geschichte die Opfer für den Fortschritt erforder-

¹³ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 334. Adorno zitiert: HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 67. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99.

¹⁴ Ebd. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 334. Vgl. obige Fußnote 13, S. 192.

¹⁵ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 335.

¹⁶ Vgl. BENJAMIN, *Geschichtsthesen*.

¹⁷ Vgl. BENJAMIN, *Geschichtsthesen*, Bd. 1•2, S. 697–701 u. Bd. 1•3, S. 1244f.

lich sind, ist jene Legitimation des Opfern immanent enthalten.¹⁸ Dass durch Kriege, in denen in sittlicher Hinsicht Bedingungen hergestellt werden, die die philosophische Vorstellung vom Naturzustand erfüllen, zivilisatorische Fortschritte erzielt werden können, wird im Umkehrschluss von Adorno an dieser Stelle deshalb prinzipiell infrage gestellt. Den Siegern wurde ihre Fortschrittlichkeit nur zugesprochen, weil sie nun einmal die Sieger waren, lautet Adornos Fazit.

Parallel dazu steht die Einsicht, dass unter den gegebenen und sich fortlaufend transformierenden Herrschaftsbedingungen die voranschreitende Erweiterung der Freiheitspotenziale, die sich im Zuge der technischen, industriellen und ökonomischen Fortschritte vollzieht, zeitgleich immer von der Vergrößerung und Akkumulation von Produktionsmitteln, Machtmitteln und Herrschaftsinstrumenten begleitet wird, die der Verwirklichung und dem Ausschöpfen der Potenziale kontinuierlich entgegenwirkt. Auch unter der Berücksichtigung jenes Aspekts widmet sich Adorno erneut der Rolle, die Hegel für die Individualität in seiner Philosophie vorsieht:

»Was den Volksgeistern, als Kollektivindividualitäten, von Hegel hypertrophisch zugemessen ward, ist der Individualität, dem menschlichen Einzelwesen entzogen. Sie wird bei Hegel, komplementär, zu hoch angesetzt und zu niedrig in einem. Zu hoch als Ideologie der großen Männer, zu deren Gunsten Hegel den Herrenwitz von Kammerdiener und Helden nacherzählt. Je undurchsichtiger und entfremdeter die Gewalt des sich durchsetzenden Allgemeinen, desto ungestümer das Bedürfnis des Bewußtseins, sie kommensurabel zu machen. Dafür müssen die Genies erhalten, die militärischen und politischen zumal. Ihnen wird die Publizität der Übergröße zuteil, die von eben dem Erfolg sich herleitet, der seinerseits aus individuellen Qualitäten erklärt werden soll, deren sie meist ermangeln. Projektionen der ohnmächtigen Sehnsüchte aller, fungieren sie als das imago entfesselter Freiheit, schrankenloser Produktivität, wie wenn dies stets und überall zu verwirklichen wäre. Zu solchem ideologischen Zuviel kontrastiert bei Hegel ein Zuwenig im Ideal; seine Philosophie hat kein Interesse daran, daß eigentlich Individualität sei. Darin harmoniert die Doktrin vom Weltgeist mit dessen eigener Tendenz. Hegel hat die Fiktion des historischen Fürsichseins von Individualitäten wie die jeglicher unvermittelten Unmittelbarkeit durchschaut und das Individuum, vermöge der auf Kants Geschichtsphilosophie zurückdatierten Theorie der List der Vernunft, als den Agenten des Allgemeinen eingestuft, als welcher

¹⁸ Vgl. BENJAMIN, *Geschichtsthesen*, Bd. 1•2, S. 697 u. 700. Vgl. auch SCHEIT, *Suicide Attack*.

es über die Jahrhunderte sich verdient machte. Dabei dachte er gemäß einer durchgängigen Denkstruktur, die seine Konzeption von Dialektik skelettiert zugleich und revoziert, das Verhältnis von Weltgeist und Einzelem samt ihrer Vermittlung als invariant; hörig auch er seiner Klasse, die selbst ihre dynamischen Kategorien verewigen muß, um nicht das Bewußtsein der Grenze ihres Fortbestandes zu erreichen.«¹⁹

Adorno bringt, indem er eine Reihe von Aspekten in seiner Analyse miteinander verschränkt, viele bedeutende Einsichten zur Darstellung. Einzig darf bezweifelt werden, dass jene letzten zwei Aspekte, die Adorno an dieser Stelle zusammenschließt, tatsächlich unmittelbar kurzzuschließen sind. Zweifellos dient zwar in Hegels *Rechtslehre* die Behauptung, dass der Staat absoluter unbewegter Selbstzweck sei, dem Zweck, jene Einsicht, nach der die bürgerliche Gesellschaft durch ihre eigene Dynamik über sich hinausgetrieben wird, wieder vergessen zu machen.²⁰ Dies liegt auch darin begründet, dass Hegel denjenigen begrifflichen Ansprüchen, die qualitativ über die bürgerliche Epoche hinausweisen, nicht gerecht werden kann und will.

Der größte Teil der haarsträubenden apologetischen Abenteuerelichkeiten aus den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* verdanken sich höchstwahrscheinlich aber einer gegenläufigen Tendenz. Hegel ist zwar der Theoretiker des modernen bürgerlichen Staates, aber wenig davon zeigt sich in seiner *Geschichtsphilosophie*. Hier ist Hegel kaum der Theoretiker der bürgerlichen Epoche, der jedoch vermeidet, über deren Grenzen und über deren mögliches Ende hinauszudenken, wie Adorno meint, sondern Hegel drückt sich in der *Geschichtsphilosophie* über die bürgerliche Moderne insgesamt vielmehr so unbestimmt wie möglich aus, um bei der inzwischen zwar überlebten aber immer noch Macht habenden restaurativen Aristokratie seiner Zeit nicht allzu sehr anzuecken. Er ist hier kaum hörig,

»seiner Klasse, die selbst ihre dynamischen Kategorien verewigen muß, um nicht das Bewußtsein der Grenze ihres Fortbestandes zu erreichen«,²¹

sondern Hegel ist vielmehr darum bemüht, Nebel überhaupt nur um die Frage nach dem Beginn der bürgerlichen Epoche zu verbreiten. Mit einem Wort gilt Hegels Verweigerung in seinen *Vorlesungen über*

¹⁹ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 335f.

²⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, S. 201. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 246, S. 195. Vgl. oben S. 179f. (ab Fußnote 37).

²¹ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 335f.

die *Philosophie der Geschichte* nicht erst der Frage nach dem Ende der bürgerlichen Epoche, sondern bereits der nach ihrem Beginn.

Nach einer der apologetischen Tendenzen der *Geschichtsphilosophie* könnte und dürfte der Feudalismus sogar niemals aufhören. Denn das Telos der Versöhnung sei bereits seit den Christianisierungen im 9. Jahrhundert unter Karl dem Großen erreicht worden. Weitere Verbesserungen und Vervollkommnungen wären somit seither nicht mehr möglich. Dies ist zwar nur eine der vielen aberwitzigen Konsequenzen, die aus Hegels geschichtsphilosophischer Konzeption gezogen werden können. Doch alle Konsequenzen teilen miteinander auch einige Gemeinsamkeiten. Zwar konkurrieren alle jene verworrenen Konsequenzen miteinander und stehen ferner ausnahmslos in einem widerspruchsvollen Verhältnis zueinander. Doch alle eint sie, dass sie jede Ahnung von einer erfordernten bürgerlichen Revolution verdrängen sollen.

Deutlich stellt auch Schnädelbach in seiner Interpretation von zwei Passagen aus der *Rechtslehre* diese Einsicht heraus, indem er Hegels in sich widersprechende Rede von einer Veränderung, die die Form der Veränderung nicht hat, mit Hegels Verewigung der Gemeinwesen und ihrer Verfasstheiten in einen direkten Zusammenhang bringt:²²

»Das >Fortschreiten< in der >Form der Veränderung< – das wäre die Revolution, und als ginge es darum, eine solche Gefahr verbal abzuwehren sagt Hegel: >Überhaupt aber ist es schlecht-hin wesentlich, daß die Verfassung [...] das Göttliche und Beharrende< ist.«²³

Der Berliner Hegel ist kein Rebell mehr; er ist kein Jakobiner und kein Revolutionär. Es fällt ihm nicht schwer, die Herrschaft als Garanten der Ordnung zu verteidigen. Was ihm später jedoch zunehmend besondere Schwierigkeiten bereitet, ist die Apologie der preußischen Verhältnisse. Er sympathisiert noch mit dem Preußen der Reformer, als deren Einfluss bereits gebrochen ist. Was ihm als Ideal vorschwebt, ist eine moderne Gestalt der Sittlichkeit, in der der moderne naturrechtliche Begriff der bürgerlichen Subjektivität als Moment ebenso zur Geltung kommt wie eine alles umfassende und nahezu alle Lebensbereiche durchdringende Gestalt der Sittlichkeit, zu deren idealem Vorbild ihm sein eigenes Bild des antiken Griechenland dient. So berechtigt es ist, dass Adorno jeweils eine aktualisierende Bezie-

²² Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 308. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 298, Zusatz, S. 465.

²³ SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 308. Schnädelbach zitiert: HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, Anm., S. 229 u. § 298, Zusatz, S. 465.

hung zwischen Hegels Theorie des modernen Staates und den zeitgenössischen Formen der kapitalistischen Herrschaft herstellt, so entsteht mancherorts doch eine Schiefelage dadurch, dass Hegel dort, wo Adorno ihn als Apologeten der bürgerlichen Klassengesellschaft angreift, gar keine bürgerliche, sondern eine schimärenhaft vorbürgerliche Form der Herrschaft verteidigt. Je abenteuerlicher der apologetische Ton wird, den Hegel anschlägt, um so mehr hängt er mit seiner Angst vor der Zensur durch die Restaurationsregierung und um so weniger mit der bürgerlichen Moderne zusammen. Hegels Apologieveruche bereiten ihm deshalb so große Mühe, weil das Instrumentarium seiner philosophischen Kategorien dafür größtenteils ungeeignet ist und seine Kategorien den apologetischen Zwecken nahezu durchweg widersprechen. Was Hegel für seine Mühe erntet, ist dann auch ein vielfältiges Scheitern, denn die Apologieveruche aus den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* fallen letztlich noch verwirrter und konfuser aus als die aus der *Rechtslehre*. Hoch anzurechnen ist Hegel, dass er seine naturrechtlichen Ansprüche niemals ganz aufgibt. Im Vergleich etwa mit Heinrich Heine sieht man aber auch, wie es einem ergeht, wenn man sich weniger bequem mit den bestehenden Verhältnissen arrangiert, als Hegel dies tut. Dort, wo Kritik und Widerständigkeit erfordert wären, ist und bleibt Hegel der Apologet der Herrschaft.

Zur Stellung der Individualität in Hegels Metaphysik, Rechts- und Geschichtsphilosophie

An einer Stelle formuliert Schnädelbach seine Kritik an Hegel in einem Ton und in einer Schärfe, die an Adorno erinnern, obwohl jener solche Ähnlichkeiten sonst deutlich vermeidet. Schnädelbach schreibt:

»Wenn der Idealismus des freien Willens den Schein der Selbstständigkeit der Außendinge praktisch aufgehoben hat, muß das nicht bedeuten, daß das Unselbständige damit auch theoretisch durchdrungen ist. Eher das Gegenteil wäre zu erwarten: Das praktisch Beherrschte pflegt sich dem Herrschenden gegenüber zu verschließen; Herrschaft entfremdet. Hegel hingegen parallelisiert nicht nur die höhere Macht mit dem höheren Recht, sondern auch mit der höheren Wahrheit; darum ist die praktische Wahrheit der unselbständigen Dinge zugleich auch die Wahrheit unseres theoretischen Verhaltens ihnen gegenüber auf der Stufe des abstrakten, weil sinnlichen Geistes«.¹

¹ SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 208.

In dieser Weise problematisiert Schnädelbach Hegels Gleichsetzung der praktischen mit der theoretischen Aneignung der Naturgegenstände, welche in den §§ 41ff. der *Rechtslehre* zu den Themen gehört. Dort ebenso wie erneut in dem späteren § 152 stützt Hegel sich auf sein Argument aus der *Logik*, bei dem der Mangel an qualitativer Bestimmtheit, an dem die metaphysischen Reflexionsbestimmungen notwendig leiden, ihre jeweilige Überführung in ihre Identität miteinander katalysiert. Hegel behauptet:

»Die Subjectivität ist selbst die absolute Form und die existierende Wirklichkeit der Substanz und der Unterschied des Subjects von ihr als seinem Gegenstand, Zwecke und Macht ist nur der zugleich eben so unmittelbar verschwundene Unterschied der Form.«²

»Idealistisch formuliert Hegel« seine Grundauffassung sonach hier in der Anmerkung zum § 152 erneut.³ So schreibt es Adorno, der sich nach dem Zitat an die Interpretation der Passage macht. Er tauscht hier scheinbar mit Schnädelbach die Rolle desjenigen, der Hegel aus kritischer Distanz verteidigt:

»Subjektivität, welche ja selbst bei Hegel das Allgemeine und die totale Identität ist, wird vergottet. Damit aber auch das Gegenteil erreicht, die Einsicht ins Subjekt als sich manifestierende Objektivität. Die Konstruktion des Subjekt-Objekts ist von abgründigem Doppelcharakter. Sie fälscht nicht nur ideologisch das Objekt in die freie Tat des absoluten Subjekts um, sondern erkennt auch im Subjekt das sich darstellende Objektive und schränkt damit das Subjekt anti-ideologisch ein. Subjektivität als existierende Wirklichkeit der Substanz reklamiert zwar den Vorrang, wäre aber als >existierendes<, entäußertes Subjekt ebenso Objektivität wie Erscheinung. Das jedoch müßte auch das Verhältnis von Subjektivität zu den konkreten Individuen affizieren. Ist Objektivität ihnen immanent und in ihnen am Werk; erscheint sie wahrhaft in Ihnen, so ist derart aufs Wesen bezogene Individualität weit substantieller, als wo sie dem Wesen nur untergeordnet wird. Vor solcher Konsequenz verstummt Hegel. Der Kants abstrakten Formbegriff zu liquidieren trachtet, schleppt gleichwohl die Kantische und Fichtische Dichotomie von – transzendentelem – Subjekt und – empirischem – Individuum mit. Der Mangel konkreter Bestimmtheit des Subjektivitätsbegriffs wird ausgebeutet als Vorteil höherer Objektivität eines von der Zufälligkeit gereinigten Subjekts; das erleichtert die Identifikation von Subjekt und Objekt auf Kosten des Besonderen. Darin

² HEGEL, *Rechtslehre*, § 152, S. 142.

³ Vgl. ebd. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 343.

folgt Hegel dem Usus des gesamten Idealismus, zugleich jedoch untergräbt er seine Behauptung der Identität von Freiheit und Notwendigkeit. Das Substrat der Freiheit, das Subjekt, ist vermöge seiner Hypostasis als Geist soweit distanziert von den lebenden seienden Menschen, daß ihnen die Freiheit in der Notwendigkeit gar nichts mehr fruchtet. Hegels Sprache bringt das an den Tag:«⁴

Adorno bringt ein unzweideutiges Zitat aus der *Vernunft in der Geschichte*:

»Indem der Staat, das Vaterland, eine Gemeinsamkeit des Daseins ausmacht, indem sich der subjektive Wille der Menschen den Gesetzen unterwirft, verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit.«⁵

Dann bringt Adorno es auf den Punkt:

»Keine Interpretationskunst könnte wegdisputieren, daß das Wort Unterwerfung das Gegenteil von Freiheit meint. Ihre angebliche Synthesis mit der Notwendigkeit beugt sich letzterer und widerlegt sich selbst.«⁶

Bissig und beinahe überspitzt schreibt Adorno, dass Hegel vor »solcher Konsequenz verstummt«, und doch trifft er es nicht ganz; Adorno bleibt sogar noch zu zaghaft.⁷ Denn Hegel schweigt nicht einmal zu diesen Konsequenzen, sondern zunächst entwickelt er sie ausführlich und erst daraufhin nimmt er sie um so nachdrücklicher zurück.⁸

So werden in dem Prozess der begrifflichen Entwicklung bei Hegel beinahe immer wieder aufs Neue die folgenden Schritte vollzogen,

⁴ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 343f. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 152, S. 142.

⁵ HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 115. Zitiert nach: ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 344. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 72. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 265, S. 211.

⁶ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 344.

⁷ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 343. Vgl. obige Fußnote 4, S. 197.

⁸ Ein interessantes Fallbeispiel hierfür liefert etwa auch Hegels Fassung des Begriffs der politischen Gesinnung. Dort stellt Hegel »aufs Wesen bezogene Individualität« dar, bei der die Objektivität in der Subjektivität und vermittelt durch sie erscheint. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 343. Vgl. obige Fußnote 4, S. 197. Zu Hegels Begriff der politischen Gesinnung vgl. speziell HEGEL, *Rechtslehre*, § 268, Anm. u. Zusatz, S. 211f. Vgl. oben die Fußnoten 32f., S. 154. Vgl. zur Gesinnung des Weiteren oben die Fußnoten 2, S. 13, 7, S. 67, 32, S. 135 sowie unten die Fußnote 68, S. 206.

von denen einzig der letzte Hegels entsubjektivierenden Idealismus wieder herstellt.⁹

Zunächst werden die Sphären der Notwendigkeit und Zufälligkeit, d. h. die Sphäre der in der Subjektivität fußenden logischen Kategorien und die Sphäre des raum-zeitlichen Daseins, aufeinander bezogen. Ihr dialektisches Verhältnis wird hergestellt und darin wird erkannt, dass beide Sphären zwingend voneinander abhängig sind und einander bedingen. Das Resultat der Momentverhältnisse, in dem das Unendliche zum Endlichen und das Notwendige zum Zufälligen zueinander stehen, ergibt, dass ihre Momente zueinander symmetrisch und gleichberechtigt sind. Das Eine kann nicht ohne das Andere und umgekehrt.

Erst im darauffolgenden Schritt erreicht Hegel synthetisch jeweils neue Begriffe, die die begriffliche Einheit einer höheren Entwicklungsstufe repräsentieren sollen. Von jenen neuen Begriffen wird im vorerst letzten aber wahrhaft problematischen Schritt schließlich behauptet, dass sie die formellen *und* die realen Gründe der zuvor verhandelten Momente enthalten.¹⁰ Dadurch wird der reale Grund der Existenz des zufälligen raum-zeitlichen Daseins in die übergeordnete Reflexionsbestimmung verlegt. Während das Unendliche und das Endliche wie das Notwendige und das Zufällige zuvor zwei gleichberechtigte Momente repräsentierten, die von einander unterschieden waren und heterogenen Ursprüngen entstammten, wird das Endliche und das Zufällige nun selbst zu dem Resultat einer Setzung – und zwar zu einer, die einzig durch den Begriff und innerhalb seiner Sphäre erfolgt.¹¹

Das Besondere wird dadurch zu einem Produkt des Allgemeinen und es verliert auf diesem Weg die Qualitäten, die es zuvor auszeichnete. Durch die avancierteren Reflexionsbestimmungen, die die jeweils höhere Entwicklungsstufe repräsentieren, wird in jenem letzten Schritt die Symmetrie in dem Momentverhältnis zurückgenommen und an dessen Stelle wird das Modell des *deus creator* rekonstituiert.¹² Zuvor herrschte zwischen der Sphäre der Notwendigkeit, in der die logischen Kategorien angesiedelt sind, welche in der

⁹ Auf den folgenden Seiten wird hier in einer ausführlicheren Gestalt eine Argumentation erneut aufgenommen, die oben angerissen wird. Vgl. Kapitel 5 *Zum Umgang mit der Geschichtsphilosophie*, S. 142ff.

¹⁰ Vgl. MEYFELD, *Ansichsein*. Vgl. MENSCHING, *Realer Grund*. Vgl. BULTHAUP, *Idealistische und materialistische Dialektik*.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. MEYFELD, *Ansichsein*. Vgl. MENSCHING, *Realer Grund*. Vgl. BULTHAUP, *Idealistische und materialistische Dialektik*.

Subjektivität fußen, und der Sphäre der Zufälligkeit, aus der das raum-zeitliche Dasein stammt, die Symmetrie, die das Verhältnis gleichberechtigter Momente auszeichnet. An die Stelle jener Symmetrie tritt nun ein *deus creator*, der als der homogene Ursprung der logischen Kategorien und des zufälligen Daseins gleichermaßen dient.¹³

Modellhaft und paradigmatisch sind für jene Bewegung der idealistischen Dialektik Hegels zwei Argumentationsfiguren aus der *Lehre vom Wesen*. Zum Ersten entwickelt Hegel dort zu ihrem Beginn die Verhältnisse, in denen die setzende, die äußere und die bestimmende Reflexion zueinander stehen. Verkürzend skizziert vollzieht Hegel dabei den folgenden Schluss:¹⁴

Die äußere Reflexion und ihre Gegenstände sind vorausgesetzt. D. h., sie sind gesetzt. Aber allein für, in und durch die Reflexion sind sie vorausgesetzt. Damit sind die äußere Reflexion und ihre Gegenstände durch die Reflexion Gesetzte.¹⁵

Die setzende Reflexion enthält zunächst die ersten und originären Bestimmungen des Selbstbewusstseins, wie Hegel sie in einer Weiterentwicklung der Bestimmungen des »absoluten Subjekts« aus Fichtes *Wissenschaftslehre* darstellt:¹⁶ Sie

»ist selbst das Negative und die einfache Gleichheit mit sich oder Unmittelbarkeit. Sie besteht also darin *sie selbst* und *nicht sie selbst* und zwar in Einer Einheit zu seyn.«¹⁷

Ihr gegenüber unterscheidet die äußere Reflexion sich dadurch, dass sie von Gegebenem ausgehen muss und somit von Äußerem abhängig ist: Sie

»ist, indem sie nach dieser Bestimmtheit, eine Voraussetzung *hat*, und von dem Unmittelbaren, als ihrem Andern anfängt *äussere Reflexion*. [...] Die äusserliche Reflexion *setzt* also ein *Seyn voraus*«. ¹⁸

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 249–257.

¹⁵ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 249–257. Vgl. MEYFELD, *Ansichsein*, S. 82.

¹⁶ Vgl. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [1794], (Kurz: *Wissenschaftslehre*), in: Werke 1, S. 97. Vgl. FICHTE, *Wissenschaftslehre*, S. 91–328. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 343. Vgl. oben Fußnote 4, S. 197.

¹⁷ HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 250.

¹⁸ HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 252 u. S. 253.

Der Unterschied jener beiden Formen der Reflexion hängt inhaltlich und semantisch von dem Unterschied ab, der zwischen der Reflexion und dem raum-zeitlichen Dasein besteht. Hegel reflektiert diesen Umstand durch jene Kategorien ausdrücklich, auch wenn er dabei provokant und ausgefeilt changierend mit dem raum-zeitlichen Dasein verfährt.¹⁹ Es ist deshalb für seine Theorie der Reflexion dennoch notwendig, dass die Reflexion ein Moment enthält, nach dem sie »eine Voraussetzung *hat*«. ²⁰ In diesem Sinn muss die äußere Reflexion ein Moment der Reflexion sein.²¹

Das Aufheben des Unterschieds von setzender und äußerer Reflexion geschieht gemäß Hegels Systematikverständnis durch den übergeordneten Reflexionsbegriff: durch die bestimmende Reflexion. Das Tilgen der Bedeutung, die dem raum-zeitlichen Dasein für die Reflexion zuvor noch notwendig zukam, weil sie das Unterscheidende ausmachte, wodurch die äußere Reflexion überhaupt äußere Reflexion war, tritt gleichzeitig durch jenes Aufheben ein. Die Bestimmungen, die durch den Prozess des Aufhebens neu entstehen, stellt Hegel bereits bei dem *Übergang* der äußeren in die bestimmende Reflexion dar:²²

»Aber das Thun der äusseren Reflexion näher betrachtet, so ist sie *zweytens* Setzen des Unmittelbaren [...]. Sie [die äußere Reflexion, D. M.] ist aber unmittelbar damit ebenso *Setzen*, Aufheben des ihr negativen Unmittelbaren, und dieses, von dem sie als von einem Fremden anzufangen schien, ist erst in diesem ihrem Anfangen. Das Unmittelbare ist auf diese Weise nicht nur *an sich*, das hiesse für uns oder in der äusseren Reflexion, *dasselbe* was die Reflexion ist, sondern es ist *gesetzt*, daß es dasselbe ist.«²³

Sachlich wird das Aufheben des Unterschieds zwischen der setzenden und der äußeren Reflexion erst in der bestimmenden Reflexion und durch diese erreicht. In der Darstellung liefert Hegel die inhaltlichen Bestimmungen, die das Resultat jenes Aufhebens charakterisieren, allerdings bereits bei dem Übergang der äußeren in die bestimmende Reflexion.

Als Resultat des Aufhebens der äußeren Reflexion verliert diese ihre Bestimmung, nach der sie »eine Voraussetzung hat«, wieder und

¹⁹ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 249–257. Vgl. MEYFELD, *Ansichsein*, S. 82ff.

²⁰ Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 252. Vgl. obige Fußnote 18, S. 198.

²¹ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 252–255.

²² Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 253.

²³ HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 253.

sie wird stattdessen selbst zu einem »Setzen«. ²⁴ Das »Unmittelbare«, welches zunächst das Vorausgesetzte repräsentierte, wird nun selbst zu einem Resultat der Setzung der äußeren Reflexion: ²⁵ Das

»Thun der äusseren Reflexion [...] ist [...] Setzen des Unmittelbaren«. ²⁶

Als Konsequenz ist somit getilgt worden – und dies war der *terminus ad quem*, das Beweisziel, jener Argumentationsfigur –, dass es etwas gibt, das einem Ursprung entspringt, der zu der Reflexion heterogen ist:

»Das Unmittelbare ist auf diese Weise nicht nur *an sich* [...] *das-selbe*, was die Reflexion ist, sondern es ist *gesetzt*, daß es das-selbe ist.« ²⁷

Das Ergebnis der §§ 41ff. der *Rechtslehre*, das Schnädelbach damit zusammenfasst, dass

»der Idealismus des freien Willens den Schein der Selbständigkeit der Außendinge praktisch aufgehoben hat«, ²⁸

und die Grundtendenz ihres § 152 stützen sich auf jene zentrale Argumentationsfigur des Hegelschen Idealismus. Hegels Argumentation mündet jeweils in die Quintessenz, die in dem § 152 wiederkehrt:

»Die Subjectivität ist selbst die [...] existirende Wirklichkeit [...] und der Unterschied des Subjects von [...] seinem Gegenstand [...] ist nur der zugleich eben so unmittelbar verschwundene Unterschied«. ²⁹

Das zweite Modell wiederholt jene Grundtendenz des Hegelschen Idealismus in einer konkreteren Gestalt. Es stammt aus Hegels Argumentation zu dem formellen, dem realen und dem vollständigen Grund. ³⁰

²⁴ Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 252 u. S. 253. Vgl. obige Fußnote 23, S. 199.

²⁵ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 253. Vgl. obige Fußnote 23, S. 199.

²⁶ HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 18, S. 253. Vgl. obige Fußnote 23, S. 199.

²⁷ HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 253. Vgl. obige Fußnote 23, S. 199.

²⁸ SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 208. Vgl. oben Fußnote 1, S. 196.

²⁹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 152, S. 142.

³⁰ Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 291ff.

Der formelle Grund beruht zunächst auf der »Identität des Grundes und des Begründeten«. ³¹ Gegenüber dem ersten Moment der Identität ist jedoch ebenfalls eine »*Beziehung auf Anderes*« erforderlich, die sich dazu auf außerhalb der Grundbeziehung selbst Liegendes richten muss. ³² Das zweite Moment führt deshalb auf den realen Grund:

»Der reale Grund ist daher *Beziehung auf Anderes*, einerseits des Inhaltes auf andern Inhalt, andererseits der Grundbeziehung selbst (der Form) auf anderes, nemlich auf ein *Unmittelbares*, nicht durch sie Gesetztes.« ³³

In der dazugehörigen Anmerkung wird dann der Sache nach argumentativ nachgewiesen, aus welchen Gründen und inwiefern die »Zufälligkeit«, die »Mannichfaltigkeit« und die Äußerlichkeit mit Blick auf die realen Gründe für die Erkenntnisse selbst wesentlich sind. ³⁴

Bei diesem ausschlaggebenden Modell tritt die Tilgung der Bedeutung der raum-zeitlichen Gegenstände jedoch nicht schon bei dem Aufheben in den vollständigen Grund, sondern erst im nächsten Entwicklungsschritt mit dem »Hervorgang der Sache in die Existenz« ein. ³⁵

»Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz.« ³⁶

Ab dem Überschreiten dieses Punktes, wird jedes gegebene und vorgefundene Material, dessen Bestimmtheiten zuvor rekursiv reflektiert wurden, seien sie zuvor empirisch oder in ähnlicher Weise aufgefunden worden, nun zu »einer Sache«, die ihrer Genesis nach aus der Bewegung der Momente des Geistes selbst in die Existenz trete. ³⁷ In allen Teilen der Hegelschen Philosophie lässt sich der entsprechende Punkt nachzeichnen, an dem das zuvor reflektierte Material nachträglich zu etwas erklärt wird, dessen Existenz selbst erst aus der Bewegung des Geistes hervorgebracht würde.

³¹ Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 303.

³² Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 309. Vgl. die folgende Fußnote 33, S. 200.

³³ HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 309.

³⁴ Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, Anm., S. 309–312. Vgl. speziell HEGEL, *Lehre vom Wesen*, Anm., S. 309f. u. 310f. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 320. Vgl. oben Fußnote 37, S. 155. Vgl. speziell auch oben die Seiten 157f. (ab Fußnote 51).

³⁵ Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 319ff..

³⁶ HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 321.

³⁷ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 321. Vgl. BULTHAUP, *Idealistische und materialistische Dialektik*, S. 143f. Vgl. MEYFELD, *Ansichsein*.

Durch jene spezifische zeitweise Berücksichtigung der vorfindlichen materiellen Gegebenheiten unterscheidet Hegels dialektischer Idealismus sich etwa von dem subjektiven Idealismus George Berkeleys.³⁸ Er wird auch von den üblichen Vorurteilen, die über den Idealismus schlechthin verbreitet sind, nicht angemessen getroffen. Die Vereinfachung, dass Hegel alle Gegenstände und alle Bestimmtheiten allein aus der Subjektivität produzieren würde, trifft in einer solch groben und eindimensionalen Gestalt nicht zu. Auch, dass seine Philosophie keine Gegenstände kennen würde, die vom Denken unabhängig existieren würden, beruht auf einer ungenauen Unterstellung. Hegel reflektiert vielmehr rekursiv die »Selbständigkeit der Außendinge« und er erlangt auf diesem Weg die nötige Konkretion für seine Erkenntnisse.³⁹ Der Reichtum an Erkenntnissen, den seine Philosophie zu liefern im Stande ist, hängt des Weiteren davon ab.

Selbst, dass der »Schein der Selbständigkeit der Außendinge [...] aufgehoben« wird, bedeutet noch einen Erkenntnisfortschritt, da nur aus der dialektischen Relation und Einheit zwischen Außendingen und subjektimmanenten Reflexionsbestimmungen synthetische Urteile a priori gewonnen werden können.⁴⁰ Jedoch kann der Reichtum der Philosophie Hegels nur nutzbar gemacht werden, wenn eine kritische Distanz gegenüber ihrem »Mystizismus« bewahrt wird, durch den sie sich sonst nachträglich immer wieder selbst entleert.⁴¹

Dass Begriffe aus Begriffen und letztlich aus dem Geist entstehen, ist im Grunde eine triviale Selbstverständlichkeit. Dass aber das raum-zeitliche Dasein seiner Existenz nach gleichfalls aus dem Geist und aus dem Begriff hervorgehen soll, ist die idealistische Zumutung der Hegelschen Philosophie, die immer auch zu dem Abbruch der

³⁸ Vgl. George BERKELEY, *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* [1710], Hamburg 1979. Zu einem vorwiegend einfältigen Bezug auf Berkeley und Hegel vgl. John R. SEARLE, *Geist – Eine Einführung* [2004], Frankfurt/ M. 2006, S. 56.

³⁹ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 208. Vgl. oben Fußnote 1, S. 196.

⁴⁰ Vgl. ebd. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 208. Vgl. oben Fußnote 1, S. 196. Vgl. MEYFELD, *Ansichsein, Dialectics at the beginning of the Critique of Pure Reason*, Vortrag 2001 in St. Johns, Kanada u. *Raumvorstellung*. Vgl. BULTHAUP, *Idealistische und materialistische Dialektik*.

⁴¹ Vgl. MARX, *Hegels Staatsrecht*, S. 206. Vgl. MENSCHING, *Realer Grund*. Vgl. BULTHAUP, *Idealistische und materialistische Dialektik*. Vgl. auch MÜLLER, *Preis der Voraussetzungslosigkeit*, S. 8–31.

Dialektik führen muss.⁴² Ihre Folge sind eine Reihe von Setzungen und unreflektierter Konstanten, die aus der dialektischen Begriffsentwicklung selbst nicht folgen.⁴³ Sowohl die Bestimmtheit, die von der Heterogenität der Momente zuvor erborgt wurde, als auch die notwendige Symmetrie zwischen den Momenten erlöschen in jenem besagten letzten Schritt – und mit ihnen die dialektische Bewegung selbst. Indem durch Projektion nachträglich alle Bestimmtheiten, die zuvor rekursiv gewonnen wurden, wieder allein der Idee zugewiesen werden, erfolgt ein »Rückfall in Platonismus«.⁴⁴ An die Stelle von Bestimmtheiten, die durch rekursive Reflexion von vorfindlichen Gegebenheiten gewonnen werden und die sich somit methodisch einem Vorgehen verdanken, das in diesem Punkt zu der transzendentalen Methode Kants analog ist, wird nun in einer ideologischen Unterstellung die »absolute Produktivität« der Idee selbst gesetzt.⁴⁵

Übertragen auf die begriffliche Entwicklung aus der *Rechtslehre* bedeutet jenes Schema, das zu Hegels entsubjektivierendem Idealismus und zum Abbruch der Dialektik führt, das Folgende: Die *Rechtslehre* ist in rechtsphilosophischer wie geschichtsphilosophischer Hinsicht weitenteils zunächst so zu verstehen, dass ein Fortschritt in der Verwirklichung der Freiheit dadurch eintritt, dass die Menschen sich den Staat in ein Institutionsgebilde umformen, das auf dem bürgerlichen Begriff der Freiheit fußt. Der moderne Staat entsteht dadurch, dass die Menschen ihn hervorbringen, um mit seiner Hilfe ihre Begriffe von der Freiheit zu verwirklichen. Der moderne bürgerliche Begriff der Freiheit, der erst als dieser späte die nötige Konsistenz aufweist, weil er die gesamte Menschheit einschließt, resultiert selbst erst aus einem geistesgeschichtlichen Fortschrittsprozess. Seine erlangte Reife kennzeichnet die avancierten Bestimmungen des modernen Staates.⁴⁶

In der begrifflichen Entwicklung schreiten Hegels Argumente und Bestimmungen dabei bis zu dem Punkt fort, an dem aus der Dialektik von Subjektivität und Objektivität folgt, dass die »Äußerlichkeit und Fehlbarkeit« selbst zur »Substantialität des Individuums« gehört und dass die

⁴² Vgl. HEGEL, *Lehre vom Wesen*, S. 321. Vgl. oben die Fußnoten 34, S. 200 u. 35, S. 200. Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 328ff. Vgl. oben S. 149ff.

⁴³ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 332. Vgl. oben die S. 177f. (ab Fußnote 25), S. 179f. (ab Fußnote 34) u. S. 193f. (ab Fußnote 18).

⁴⁴ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 322ff. Vgl. oben Fußnote 59, S. 158.

⁴⁵ Vgl. MEYFELD, *Raumvorstellung*. Vgl. MENSCHING, *Realer Grund*, S. 142 u. 162f.

⁴⁶ Vgl. dazu auch MARX, *Hegels Staatsrecht*, S. 204–213.

»Subjektivität als existierende Wirklichkeit der Substanz [...] ebenso Objektivität wie Erscheinung«⁴⁷

ist.⁴⁸ Bevor in der *Rechtslehre* der Abbruch der Dialektik eintritt, erweitert Hegel jene zunächst metaphysischen Einsichten über das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität um eine Vielzahl von ausgesprochen weitreichenden rechtsphilosophischen Konkretisierungen. Das Telos der *Rechtslehre*, das in der Entfaltung der Bestimmungen des an und für sich freien Willens liegt, erhält für ihre Systematik bereits in der Einleitung seine Manifestation darin, das ein »vernünftiges System« der Triebe erfordert sei.⁴⁹ Das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität müsse als das der Besonderheit und Allgemeinheit zu einem werden, bei dem die Allgemeinheit als an und für sich vernünftige durch die Vermittlung der Subjekte selbst entsteht. Das Fürsichsein der gesellschaftlichen Allgemeinheit wird deshalb erst als Folge einer solchen Vermittlung erreicht, bei der es aus der Reflexivität der individuellen Selbstbewusstseins und unter ihrer Mitwirkung gesetzt wird. Die staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen müssen deshalb vermittelt durch das Denken und Handeln der Individuen entstehen. Die Einzelnen müssen in ihnen ihre eigene Vernünftigkeit wiedererkennen können. Erst dadurch wird die an und für sich seiende Vernünftigkeit gewonnen; und erst dadurch erlangt der Begriff der Autonomie Kants und der Aufklärung die Konkretion, die Hegel für ihn für erforderlich hält und die er ihm durch seine rechtsphilosophischen Weiterungen (dem Anspruch nach) verschafft. Unter direkter Bezugnahme auf den Pflichtbegriff Kants verlangt Hegel in diesem Sinn deshalb die Symmetrie der Rechte und Pflichten:

»Die abstracte Seite der Pflicht bleibt dabey stehen, das besondere Interesse als ein unwesentliches, selbst unwürdiges Moment zu übersehen und zu verbannen. Die concrete Betrachtung, die Idee, zeigt das Moment der Besonderheit ebenso wesentlich und damit seine Befriedigung als schlechthin nothwendig; das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung auf irgend eine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm [muß, D. M.] aus seinem Verhältniß im Staat ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache *seine eigene besondere* Sache wird.«⁵⁰

⁴⁷ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 343. Vgl. oben Fußnote 4, S. 197.

⁴⁸ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 320. Vgl. oben Fußnote 37, S. 155.

⁴⁹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 11–28, S. 36–45.

⁵⁰ HEGEL, *Rechtslehre*, § 261, Anm., S. 209.

Als zusätzliche Erläuterung fügt Gans den folgenden Zusatz Hegels dazu an:

»Auf die Einheit der Allgemeinheit und der Besonderheit im Staate kommt alles an. In den alten Staaten war der subjektive Zweck mit dem Wollen des Staates schlechthin eins, in den modernen Zeiten dagegen fordern wir eine eigene Ansicht, ein eigenes Wollen und Gewissen. Die Alten hatten keines in diesem Sinne; das Letzte war ihnen der Staatswille. Während in den asiatischen Despotien das Individuum keine Innerlichkeit und keine Berechtigung in sich hat, will der Mensch in der modernen Welt in seiner Innerlichkeit geehrt sein. Die Verbindung von Pflicht und Recht hat die gedoppelte Seite, daß das, was der Staat als Pflicht fordert, auch das Recht der Individualität unmittelbar sei, indem es nichts eben ist als die Organisation des Begriffs der Freiheit. Die Bestimmungen des individuellen Willens sind durch den Staat in ein objektives Dasein gebracht und kommen durch ihn erst zu ihrer Wahrheit und Verwirklichung. Der Staat ist die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls.«⁵¹

Jene Einsicht Hegels zur »Verbindung von Pflicht und Recht«, die nur als symmetrische die Ansprüche des Autonomiebegriffs erfüllen kann, steht in direktem Zusammenhang mit Hegels Konkretisierung der Symmetrie von sozialen und formalen Rechten:⁵²

»Es ist nicht allein das Verhungern, um was es zu tun ist, sondern der weitere Gesichtspunkt ist, daß kein Pöbel entstehen soll. Weil die bürgerliche Gesellschaft schuldig ist, die Individuen zu ernähren, hat sie auch das Recht, dieselben anzuhalten, für ihre Subsistenz zu sorgen.«⁵³

Obwohl jene Passage vornehmlich polemisch gegen die bloße Armenfürsorge gerichtet ist, folgt aus ihr argumentativ auch umgekehrt, dass gewährleistet sein müsse, dass die Menschen durch ihre eigene Arbeit für ihre Subsistenz Sorge tragen können. Es folgt daraus des Weiteren nicht nur ein Recht auf Arbeit, sondern auch, dass die Menschen von ihren Subsistenzmitteln nicht ferngehalten werden dürfen.

Jene Argumentation führt Hegel zu seiner rechtsphilosophischen Bestimmung des Staates, nach der durch den Staat eine gesamtge-

⁵¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 261, Zusatz, S. 410. Vgl. oben die Fußnoten 21, S. 84 u. 38, S. 93.

⁵² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 261, Zusatz, S. 410. Vgl. oben Fußnote 38, S. 93.

⁵³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 240, Zusatz, S. 387. Vgl. oben Fußnote 19, S. 152.

sellschaftliche Totalität bezeichnet wird, welche die Bedingungen für die Verwirklichung der individuellen Freiheiten bereithält. Denn der

»Staat ist die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls.«⁵⁴

Zur Erfüllung der Bestimmungen der *Philosophie des Rechts* müssen dazu die Mängel überwunden werden, die innerhalb der Sphäre der bloßen bürgerlichen Gesellschaft noch zurückbleiben. Diese sind im Wesentlichen die folgenden: Die

»Hülfe, welche die Armuth empfängt,«⁵⁵

hat innerhalb der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft noch nicht für ein gesamtgesellschaftliches Niveau ihr

»Zufälliges, so wie mit Unrecht Demüthigendes«⁵⁶

verloren. Ebenso gibt es noch keine gesamtgesellschaftliche Lösung dafür, wenn jemand

»seine Subsistenz zu finden als sein Recht anspricht.«⁵⁷

Auch darum sind die Gesetze, denen die Einzelnen innerhalb der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft unterworfen sind, noch nicht solche, die die Menschen auch frei aus ihrem Selbstbewusstsein in derselben Gestalt erlassen würden. Die Ausgleichung der Armut als ein Recht, das gesamtgesellschaftlich durchgesetzt und gestützt wird, und die Setzung der staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen vermittelt durch die selbstbewusst reflektierte Subjektivität der Individuen, markieren die begrifflichen Ansprüche, die bei dem Aufheben der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat erfüllt werden müssen.

Adorno drückt sich demnach ein wenig ungenau aus, wenn er sagt, dass Hegel vor solchen Konsequenzen verstummen würde.⁵⁸ Denn der Sache nach entfaltet Hegel sie bis zu jenem Punkt argumentativ und er führt sie ausnahmslos bis zu den weitreichenden obigen Konkretisierungen aus. – Er nimmt sie nur dann ebenso entschlossen wieder zurück.

Der Hegelsche Staat hängt in seiner Bestimmtheit selbstverständlich ausschließlich von der argumentativen Herrleitung ab, die zu ihm führt. Wird er davon abgeschnitten, wird er zu einem gänzlich leeren Abstraktum. Leider geschieht genau dies infolge einer Reihe

⁵⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 261, Zusatz, S. 410. Vgl. oben die Fußnoten 21, S. 84, 38, S. 93 u. 51, S. 202.

⁵⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 253, Anm., S. 198.

⁵⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 253, Anm., S. 198.

⁵⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 243, Zusatz, S. 390.

⁵⁸ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 343. Vgl. oben Fußnote 4, S. 197.

von Tendenzen, denen Hegel sich an der Stelle einer konsequenten Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft hingibt. Die Zurücknahme und das Vergessenmachen der Resultate aus der Dialektik von Subjektivität und Objektivität können dabei auf mehrere Schritte zurückverfolgt werden:

Zunächst wird zu Beginn des Staatskapitels in den §§ 257–272 das dialektische Verhältnis des Einzelnen zur Allgemeinheit des Staates ausführlich auseinandergelegt.⁵⁹ In diesem Anfangsteil widmet Hegel sich noch ausgiebig dem »Selbstbewußtsein des Einzelnen« und dessen »besonderen Interessen«.⁶⁰

Als Erstes fällt jedoch auf, dass Hegel in dem gesamten dem Staat gewidmeten Abschnitt seiner *Rechtslehre* keine Lösung für die oben benannten ökonomischen Probleme mit auch nur einer Silbe erwähnt. Es finden sich in dem Kapitel zum Staat keine Einrichtungen und keinerlei weiteren Bestimmungen, die die verbleibenden Ansprüche einlösen könnten. Speziell fehlt ein geeignetes Analogon zu der Konstruktion der Korporation gänzlich.⁶¹ Gemäß der Hegelschen Systematik soll die Korporation innerhalb der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft die sozialen Fragen lösen und vermitteln. Diese Bestimmung ist bereits insofern problematisch, als es für Korporationen in diesem Sinn weder zu Hegels Zeit noch heute adäquate empirische Entsprechungen gibt. In dem Abschnitt zum Staat ist dann überhaupt keine Instanz mehr vorgesehen, die analog zu der Korporation, die sozialen Fragen lösen könnte. Die Lösung der sozialen Frage, die für den begrifflichen Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat noch konstitutiv ist, bleibt damit schlichtweg aus.

Bei dem Fortschreiten der Begriffsentwicklung wird mit dem Eintritt in die Sphäre des Staates der an und für sich vernünftige ebenso wie symmetrische Ausgleich zwischen den Individuen und der Allgemeinheit der Gesellschaft somit von Hegel schlicht als erreicht unterstellt, ohne dass dies durch irgendeine Staatsbestimmung oder irgendeinen argumentativen Schritt gerechtfertigt würde. Die Darstellungen zu der dialektischen Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit zu Beginn des Staatskapitels bezeichnen somit bloß sein sollende Bestimmungen. Dass Hegel später umstandslos von der erreichten Versöhnung spricht, ohne dass sich dazu in der Realität und in seiner Theorie eine hinreichende Rechtfertigung findet, gehört zu der Herr-

⁵⁹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 257–272, S. 201–225.

⁶⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 257 u. 268, S. 201 u. 211f.

⁶¹ Zur Korporation vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 230 u. 250–256, S. 189 u. S. 196–200.

schaftsapologie und zu der ideologischen Täuschung, auf die die *Rechtslehre* mit ihrem Ende hin zusteuert.

Gleichzeitig wird in dem weiteren Verlauf des Staatskapitels die Dialektik von Individualität und Objektivität wieder zurückgenommen und an ihrer Stelle wird der entsubjektivierende Idealismus Hegels wieder hergestellt. Anstatt dass die Versöhnung, die aus der an und für sich vernünftigen Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderung bestehen soll, dadurch erreicht wird, dass die Individuen sie herstellen, indem sie sittliche Lebensverhältnisse schaffen, soll die Versöhnung am Ende durch ein anderes tätiges Subjekt, und zwar durch den germanischen Volksgeist, der dazu als *deus creator* auftritt, verwirklicht werden: Die Versöhnung wird

»dem nordischen Prinzip der *germanischen Völker* zu vollführen übertragen.«⁶²

Durch die Ersetzung der modernen Subjektivität, die zuvor für die an und für sich vernünftige Ausgestaltung der gesellschaftlichen Institutionen mitverantwortlich sein musste, durch den germanischen Volksgeist, der nun an der Stelle der Individuen letzteres bewirke, wird der gesamten rechtsphilosophischen Argumentation zur Konkretisierung des Autonomiebegriffs nachträglich der Boden entzogen.

Da die Ansprüche, die mit dem Aufheben der bürgerlichen Gesellschaft verbunden sind, somit durch die Bestimmungen aus Hegels Kapitel zum Staat noch nicht eingelöst werden, könnte sich die Vermutung aufdrängen, dass dies erst in der begrifflich nächst höheren Ebene geschehen solle. Diese wird für Hegel mit dem Verlassen des Verhältnisses der individuellen Staaten zueinander beim Eintritt in die begriffliche Ebene der Weltgeschichte erreicht:

»Die Idee des Staats« ist »die allgemeine Idee als *Gattung* und absolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geist, der sich im Prozesse der *Weltgeschichte* seine Wirklichkeit giebt.«⁶³

Die Angaben zur Weltgeschichte, die Hegel als Abschluss seiner *Rechtslehre* vorstellt, bleiben allerdings sehr knapp und skizzenhaft. Die Vermutung könnte deshalb zu Hegels *Geschichtsphilosophie* fortschreiten, welche die Weltgeschichte zu ihrem ureigensten, origi-

⁶² HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 281. Vgl. oben etwa Fußnote 2, S. 46 sowie an vielen weiteren Stellen.

⁶³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 259, S. 205ff. Im Zusatz zum § 33 heißt es bereits:

»Das Recht des Staates ist daher höher als andere Stufen: es ist die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung, welche nur noch unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes fällt.«,

HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, Zusatz, S. 91. Vgl. oben Fußnote 1, S. 146.

nären und ausschließlichen Gegenstand hat. Doch wer hier Antworten auf die verbleibenden, wichtigen

»die moderne Gesellschaft bewegende[n] und quälende[n]«⁶⁴

Fragen aus der *Rechtslehre* erwartet, wird herb enttäuscht. Hegels *Geschichtsphilosophie* fällt in den entscheidenden rechtsphilosophischen Fragen weit hinter den erreichten Stand seiner Theorie des modernen Staates zurück. Es lassen sich deshalb für die Vermutung, dass die Geschichtsphilosophie die Ansprüche der Rechtsphilosophie fortführen oder korrigieren würde, keine systematischen und der Philosophie immanente Gründe anbringen.

Doch auch in solchen Passagen, die noch vor denen zur Weltgeschichte angesiedelt sind, werden die einzelnen Individuen aus Hegels Staatstheorie nachträglich wieder getilgt. Für jene Schritte der Hegelschen Philosophie trifft es in der Tat zu, dass sie

»kein Interesse daran [hat], daß eigentlich Individualität sei.«⁶⁵

Inhaltlich wird die Individualität auf die Souveränität, auf die Figur des Monarchen und auf die Nationen selbst verschoben. Die gewöhnlichen einzelnen Menschen, die die Subjekte der Freiheit sein müssten, kommen in dem Kapitel zum Staat ab dem § 273 nicht mehr vor; und jenseits der Nationen, des Monarchen und der Souveränität ist darin von den Individuen und von der Individualität keine Rede mehr.⁶⁶

Ein weiterer Aspekt betrifft in Hegels Idealismus die begriffliche Vorstufe dessen, dass die

»Idee des Staates« als »Geist [...] sich [...] seine Wirklichkeit giebt.«⁶⁷

In der auf die Spitze getriebenen idealistischen Darstellungsweise Hegels aus den späteren Paragrafen des Kapitels zum Staat werden das Denken und die Tätigkeit der Menschen, die in Wahrheit einzig und allein die gesellschaftlichen Institutionen hervorbringen können, nun ersetzt durch die Idee des Staates, die nunmehr allein noch die Attribute der Reflexivität erhält und zugleich als tätige Schöpferkraft vorgestellt wird. Paradigmatisch hat Marx dies durchschaut, analysiert und kritisiert:

»Die Idee wird versubjektiviert, und das *wirkliche* Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat wird als ihre *in-*

⁶⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 244, Zusatz, S. 390.

⁶⁵ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 336. Vgl. oben S. 193 (ab Fußnote 18).

⁶⁶ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 271–286, S. 223–240.

⁶⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 259, S. 205ff.

nere imaginäre Tätigkeit gefaßt. [...] Wichtig ist, daß Hegel überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche, wirkliche Subjekt, wie die >politische Gesinnung<, zum Prädikat.«⁶⁸

Die Idee des Staates wird dadurch zum hervorbringenden genetischen Grund der Existenz der vorfindlichen gesellschaftlichen Einrichtungen, d. h., sie wird zum realen Grund der staatlichen Institutionen. Prototypisch dafür ist Hegels Satz aus dem § 273:

»Der politische Staat dirimirt sich somit in die substantiellen Unterschiede«. ⁶⁹

Die Familie und die bürgerliche Gesellschaft werden zuvor als etwas Vorgefundenes aufgenommen, das daraufhin durch die philosophische Spekulation umgeformt wird, um daraus rechtsphilosophische Begriffe zu bilden, durch die die maßgeblichen Vernunftmomente zur Darstellung gebracht werden können. Ihre Heterogenität zueinander und zur Idee des Staates war dazu die Voraussetzung. Alle auf diesem Weg gewonnen Bestimmtheiten gehen nun wieder verloren, wenn die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und die weiteren staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen zu Setzungen erklärt werden, die allein aus der Idee des Staates hervorgebracht würden. Wenn die

»Idee des Staates« als »Geist [...] sich [...] seine Wirklichkeit giebt« und sich »in die substantiellen Unterschiede« dirimiert,⁷⁰

so tritt sie als jener *deus creator* auf, der in Wirklichkeit gar nichts erschafft und für die Theorie alle Bestimmtheiten nachträglich wieder tilgt.

Während jener Mystizismus, wie Marx beweist und ausführt, jederzeit wieder in politische und rechtsphilosophische Prosa zurückübersetzt werden kann, gilt jedoch dasselbe nicht mehr für Hegels geschichtsphilosophische Sprache.⁷¹ Denn abseits der interessanten und verhältnismäßig treffenden Geschichtsbetrachtungen, die Hegel in dem breiten Textkörper der *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* anstellt, lassen sich der Weltgeist und der Volksgeist als die grundlegenden Kategorien seiner Geschichtsphilosophie zu ihrem Gegenstand in kein sinnvolles Verhältnis mehr bringen.

Die gesellschaftlichen Gestaltungsspielräume für die individuelle Freiheit, die Hegel in weiten Teilen der *Rechtslehre* nachzeichnet,

⁶⁸ MARX, *Hegels Staatsrecht*, S. 206 u. 209.

⁶⁹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 273, S. 226.

⁷⁰ HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 259 u. 273, S. 205ff. u. 226. Vgl. oben die Fußnoten 1, S. 146, 67, S. 205 u. 69, S. 206.

⁷¹ Vgl. MARX, *Hegels Staatsrecht*, S. 203–333.

werden im Wesentlichen somit erst zu ihrem Ende hin angesichts der Lehre vom alles bewegenden Weltgeist nachträglich eingeebnet. Erst durch die Einführung der Kategorien der Weltgeschichte wird Hegels rechtsphilosophisches Verständnis des Naturrechts in einer nahezu absurden Radikalität wieder umgekehrt. Nun entstünden die Staaten, auch die modernen, nicht mehr aus dem Denken und Handeln der Menschen, sondern sie seien vielmehr das Resultat der sich entäußernden Volksgeister. Hegels Theorie wird dadurch nachträglich völlig abstrakt, denn die wesentlichen und entscheidenden Bestimmungen werden ihr entzogen. Der Fortschritt, den Hegel gegenüber Kant dadurch anstrebt, dass er die moralischen Fragen aus der isoliert subjektiven Perspektive löst und in die Richtung der Forderung nach der sittlichen Ausgestaltung des Staates drängt, wird dadurch bedeutungslos. Denn dem Volksgeist als handelnder Instanz fehlt die Freiheit der Entscheidung, auf die alle Fragen der praktischen Philosophie gerichtet sind. Das Volksgeistkonzept kennt für die Menschen, die in Wahrheit doch die Subjekte der Freiheit sind, allein noch die Rolle von Statisten.

Die geschichtliche Kontingenz und Zufälligkeit wiederum gemeinsam mit dem Umstand, dass die Menschen ihre Freiheit und Willkür geschichtlich verwirklichen, machen die qualitativen Bestimmtheiten aus, auf die es bei der geschichtsphilosophischen Betrachtung wesentlich ankommt. Im »Plan der göttlichen Vorsehung«, der »Gottes Schickungen« enthält, bleibt dagegen wenig Raum für solche Freiheit, Willkür, Kontingenz und Zufälligkeit.⁷² In der Setzung des geschichtlich zufälligen Daseins aus »Gottes Schickung« verliert das Dasein alle Qualitäten, die es zum Dasein bestimmen.⁷³ Es wird dadurch, dass es homogen dem gleichen Ursprung wie das Absolute entstammt, selbst zu einer absoluten Notwendigkeit. Auch dadurch

⁷² Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 146–162. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 26. Dass beinahe alle recht treffenden Darstellungen, die Hegel in dem breiten Textkörper der *Geschichtsphilosophie* von dem historischen Geschehen gibt, dennoch deutlich von der Willkür, der Kontingenz und der Zufälligkeit in den Ereignissen gekennzeichnet sind, spricht für die Qualität der Darstellungen und gegen jeden sinnhaften semantischen Gehalt der Ausdrücke der »Vorsehung« und der »Schickung«. Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 146–162. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 26.

⁷³ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 26. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 146–162.

»verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit,«⁷⁴

obwohl Hegel dessen Verschwinden zunächst ganz anders verstanden wissen wollte.

Alle vormaligen Unterschiede und Bestimmtheiten werden somit durch Hegels Volks- und Weltgeistkonzeption negiert und eine völlige Abstraktheit entsteht dadurch, dass jede begrifflich fassbare Besonderheit getilgt wird. Die rechtsphilosophische Frage, wie gehandelt werden soll, und die geschichtliche, wer, warum, wie gehandelt hat, können nicht mehr beantwortet werden, weil die Subjekte, von denen zu handeln wäre, abhandengekommen sind.

Die fatalen Folgen der systematischen Ausrichtung der Geschichtsphilosophie verdanken sich dabei zwei verschiedenen Faktoren. Zum einen entstehen die fatalen Konsequenzen aus Hegels Wunsch zur Apologie. Zum anderen resultieren sie aus seinem Verständnis der Metaphysik und der Wissenschaftstheorie:

Aus wissenschaftstheoretischen Gründen ist es der idealistischen Dialektik Hegels immanent, dass sie abbricht. Zu ihrem Idealismus gehört es, dass die Bewegung, die das Verhältnis der Momente der Zufälligkeit und der Notwendigkeit auszeichnet, zwangsläufig verebben muss. Das Zufällige muss nachträglich dazu verfälscht werden, dass es selbst als ein Resultat der Setzung aus der Notwendigkeit hervorgebracht wird. Denn Hegels wissenschaftstheoretischer Begriff der Notwendigkeit lässt dem Zufälligen nicht den Raum, den die Dialektik dem Zufälligen zuvor als erforderten noch eingeräumt hatte. Würde das Zufällige nicht getilgt, sondern bliebe es tatsächlich bewahrt, so wäre Hegels Systemanspruch nicht zu erfüllen.

Formal hängen die beide Faktoren der Apologie und der Wissenschaftstheorie äußerlich zusammen, denn

»Hegel [...] parallelisiert nicht nur die höhere Macht mit dem höheren Recht, sondern auch mit der höheren Wahrheit.«⁷⁵

Der Zusammenhang zwischen Hegels Herrschaftsapologie und seiner Wissenschaftstheorie bleibt dennoch weitenteils brüchig und äußerlich. Zu dem Apogetischen in Hegels Verhalten gehört, dass er das Misstrauen der preußischen Zensur nicht allzu sehr reizen möchte. Anhand einer Vielzahl von Einzelfragen lässt sich nachweisen, dass

⁷⁴ HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 115. Zitiert nach: ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 344. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 41 u. 72. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 265, S. 211. Vgl. oben Fußnote 5, S. 197.

⁷⁵ SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 208. Vgl. oben Fußnote 1, S. 196.

dies oft zu untypisch nebulösen Formulierungen, verwirrender und verworrener Unbestimmtheit und auch zu offenen Widersprüchen führt. Dies gilt speziell für die Begriffe des Monarchen und der Souveränität, für die Frage der Verfassung, für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, für die geschichtsphilosophische Einordnung der bürgerlichen Revolutionen und für die Forderung nach dem freien Zugang aller Bürger zu sämtlichen Ämtern und Berufen in Staat und Gesellschaft. In all jenen Fällen sieht Hegel sich dazu gezwungen, Formulierungen zu gebrauchen, die zu dem ursprünglichen Gang seiner rechtsphilosophischen Argumentation gegenläufig sind oder seinen systematischen Argumenten sogar offen widersprechen.

Die gelingenden Vermittlungsschritte, die für die Einbettung der apologetischen Absichten Hegels in sein philosophisches Gesamtgefüge und für die Vereinigung seiner Herrschaftsapologie mit seiner Wissenschaftstheorie erfordert wären, bleiben somit aus und an ihrer Stelle erstrahlt der trübe Glanz des Scheiterns.

Ein ähnliches Bild zeigt sich selbst dort noch, wo Hegel nicht aus äußerer Not, sondern aus innerer Überzeugung die Herrschaft rechtfertigen möchte. Denn auch hier zeigt sich, dass die Gestalt von Herrschaft, auf deren Legitimation Hegel abzielt, von der preußischen Realität noch so weit entfernt ist, dass Hegels Legitimationsversuche dadurch insgesamt brüchiger als beabsichtigt ausfallen. Oft muss Hegel – völlig gegen die Tendenz seines Idealismus – das Identitätsverhältnis zwischen Idee und empirischer Wirklichkeit zugunsten der unvollkommenen empirischen Wirklichkeit und auf Kosten der Idee »ummodelln«. ⁷⁶ Nicht die Idee des Staates gibt sich ihre Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit des weltgeschichtlich vorfindlichen Zustandes Preußens wird zu dem Geist, der die Idee des Staates bestimmt. ⁷⁷

»An wenigen Stellen hat Hegel der Geschichte so sehr den Zoll entrichten müssen, als wo er die Geschichte denkt.« ⁷⁸

Auch in jenen Fällen bleiben somit die Vermittlungsschritte aus, die erfordert wären, damit der Zusammenhang zwischen Hegels Herrschaftsapologie und seiner Wissenschaftstheorie kein äußerlicher bleibt.

Das Unterkapitel, das in Adornos *Negativer Dialektik* schließlich den Titel »Individualität und Geschichte« trägt, endet mit einem Fazit,

⁷⁶ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 329. Vgl. oben Fußnote 64, S. 159.

⁷⁷ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 259, S. 205ff. Vgl. oben die Fußnoten 1, S. 146, 67, S. 205 u. 70, S. 206.

⁷⁸ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 334. Vgl. oben Fußnote 35, S. 179.

das die Stärken der gesamten Analyse in sich trägt.⁷⁹ Es ist allerdings eingebettet in solche Sätze Adornos, die seiner Attitüde folgen, bei der er von der politischen Praxis am liebsten nur im Konjunktiv spricht. Das stößt heute unangenehm auf. Sachlich treffend formuliert Adorno hingegen:

»Das Potential des Allgemeinen im Vereinzelten hat Hegel gespürt: >Die Handelnden haben in ihrer Tätigkeit endliche Zwecke, besondere Interessen; aber sie sind auch Wissende, Denkende.< Die Methexis jedes Individuums am Allgemeinen durchs denkende Bewußtsein – und das Individuum wird erst als Denkendes – überschreitet bereits die Kontingenz des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen, auf der die Hegelsche wie nachmals die kollektivistische Verachtung des Individuellen basiert. Durch Erfahrung und Konsequenz ist das Individuum einer Wahrheit des Allgemeinen fähig, die dieses, als blind sich durchsetzende Macht, sich selbst und den anderen verhüllt. Nach herrschendem Consensus soll das Allgemeine seiner bloßen Form als Allgemeinheit wegen Recht haben.«⁸⁰

In dieser Gestalt übersteigen Adornos Ergebnisse manche Passagen sowohl bei Hegel als auch bei Adorno selbst. Denn das eine oder andere Mal stehen einige von Adornos Darstellungen auf der Kippe, hinter die Aufklärung in der Dialektik zurückzufallen. Hier wird die Unterdrückung der Individualität kritisiert und zu ihren modernen Bedingungen in Beziehung gebracht. Hegel wird angegriffen und gleichzeitig für die Kritik fruchtbar gemacht.

⁷⁹ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 335–337.

⁸⁰ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 337. Adorno zitiert HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, S. 73. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 155–163 u. 168–173. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 33–49.

7. Von dem Naturzustand in dem Verhältnis der Staaten zur Herrschaft der Volksgeister

Hegels Geschichtsphilosophie findet heute praktisch keine Verteidiger, während beinahe jede der fundierten Kritiken, die seiner Philosophie gelten, zu Recht einen Zusammenhang zu den Verirrungen und Schwächen ihrer Teleologie herstellt. Vieles davon wird in den vorangehenden Kapiteln referiert, teils exemplarisch dargestellt oder argumentativ nutzbar gemacht. Es gilt dabei den Zusammenhang zu beachten, der entsteht, wenn Hegels Angst vor der Zensur, seine offene Absicht zur Herrschaftsapologie, seine epistemologischen Grundüberzeugungen und die speziellen rechtsphilosophischen und geschichtsphilosophischen Vorstellungen zueinander in Beziehung gebracht werden. Dabei fällt, im Gegensatz zu vielen der gängigen Darstellungen, im Detail auf, dass jene Zusammenhänge in den virulenten Einzelfragen, wie etwa der Verfassungsfrage oder der Rolle der Religion, die Verknüpfung der apologetischen Auflösungen mit ihren metaphysischen Voraussetzungen weit buntscheckiger und sehr viel unschlüssiger ausfallen, als deren Beziehung auf der allgemeinsten und abstraktesten Ebene nahelegt. Dies rechtfertigt bereits eine weitere Vermutung: Auch der problematische Übergang vom Staat als der höchsten Stufe der Sittlichkeit zur Weltgeschichte kann in seiner Spezifik aus Hegels apologetischen Absichten oder aus den steil idealistischen Ansprüchen, die er an sein philosophisches System stellt, nicht hinreichend erklärt werden.

Da Hegel keine Luftschlösser beschreiben, sondern die Wirklichkeit erklären will, kann die Idee des Staates, die er im Verlauf der *Rechtslehre* als umfassend konkret entfalteten Begriff der Sittlichkeit auseinanderlegt, zu den empirisch vorfindlichen Staaten nicht jenseitig und beziehungslos bleiben. Insofern die vorfindlichen Staaten geschichtlich geworden sind und deshalb in der Weltgeschichte stehen und dort ihren Platz behaupten, ist es sachlich naheliegend, dass Hegel als weitere Konkretisierung das Verhältnis thematisiert, in dem die Idee des Staates zur Weltgeschichte steht. Entgegen denjenigen Positionen, die dieses Verhältnis vorrangig von Hegels steil idealistischen epistemologischen Grundannahmen oder seinem Willen zur Apologie geprägt sehen, zeigt sich an dem Übergang des Staates in die Weltgeschichte jedoch, dass ein weiterer Gesichtspunkt dessen Charakter bestimmt: die Wirklichkeit zwischen den Staaten.

Hegels Einsicht in die Natur der internationalen Beziehungen, in welche die einzelnen Staaten in ihren Außenverhältnissen eintreten, sobald der Bereich des inneren Staatsrechts verlassen wird, veran-

lasst ihn, seine Abschlusskapitel in der entsprechenden Weise anzulegen. Seine Einsicht erweist sich dabei in erster Linie als prophetische Vorausschau und hellsichtige Vorahnung, da die entscheidenden Gründe für die wesentlich antagonistischen Verhältnisse zwischen den Nationen sich erst am Ende des 19. Jahrhunderts im Imperialismus offenbaren.

Hegel beschreibt das Verhältnis der Staaten zueinander als ein antagonistisches, das nahezu notwendig die Form von Kriegen annehmen muss. Damit trifft er die Realität, in der die modernen Staaten zueinander stehen, im Kern haargenau, obwohl seine Wortwahl und seine Erklärungen die Sache ihren Gründen nach noch nicht hinreichend auseinanderlegen können.

Der Grund dafür liegt in der tatsächlichen kapitalistischen Entwicklung, die erst nach Hegels Tod einsetzt. In ihr entsteht und gedeiht zunächst der industrielle Kapitalismus; im Anschluss beginnt das Zeitalter des Imperialismus und zwar aus ökonomischen Gründen, die aus jener kapitalistischen Entwicklung hervorgehen. Die naiv kosmopolitische Ansicht von der Menschheit als einer Völkerfamilie, die sich in verschiedene Nationen aufsplintern würde, zeigt sich in ihrer Dürftigkeit, wenn die Natur der Konkurrenz in Augenschein genommen wird, die zwischen den modernen Staaten vorherrscht. Denn die Konkurrenz zwischen den kapitalistischen Staaten kann jederzeit eine Gestalt annehmen, die zu dem Wettstreit zwischen den Konzernen innerhalb eines Landes analog ausfällt.

Das Ziel, einen Konkurrenten ökonomisch ganz auszuschalten, ist in den marktwirtschaftlichen Auseinandersetzungen immer lohnend. Trotz solcher Absichten können die Konkurrenten zu anderen gemeinsamen Zwecken auch Allianzen miteinander schmieden. Die Kooperation unter den Bedingungen der Konkurrenz charakterisiert die normalen Beziehungen und die antagonistische Grundform solcher kapitalistischer Verkehrsformen.

Hannah Arendt unterzieht die ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Veränderungen, die seit 1848 in Europa und in der Welt drohen,

»jede Hoffnung auf eine Entwicklung der neuen Nationen zu Verfassungsstaaten zu zerstören und die republikanischen Institutionen in den alten zu untergraben«,¹

einer fundierten kritischen Analyse.² Sie rechnet dabei die naturrechtlichen Ideale und das rechts- und verfassungsstaatliche Institutio-

¹ ARENDT, *Totale Herrschaft*, Vorwort [1967], S. 280.

nendenken sowie den Humanismus und einige kosmopolitische Mindeststandards den Nationalstaaten zu, welche die nationalistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts hervorbringen wollten. Ihnen stellt sie erst den Imperialismus und dann die darauf folgende totale Herrschaft gegenüber, welche als eine spätere weitere Verschärfung aufgetreten sei. Arendt trennt dazu schon den Imperialismus vom Nationalstaat, indem für sie der Imperialismus mit den Prinzipien des Nationalstaats unvereinbar ist und vielmehr das Ende und die Zerstörung des Nationalstaates bedeutet. Diese teils problematische Unterscheidung, die zudem in vielen anderen Imperialismusanalysen unüblich ist, muss beachtet werden, um zusätzliche Missverständnisse zu vermeiden. Zu den Konkurrenzauseinandersetzungen in der Anfangsphase des Imperialismus, die in den 1880er Jahren beginnen, schreibt sie in diesem Sinn:³

»Doch dieser Konkurrenzkampf war nur eines der vielen Überbleibsel einer vergangenen Zeit, eine Art Konzession an das noch herrschende nationale Prinzip, demzufolge die Menschheit aus einer Familie von Völkern besteht, die miteinander wetzeln, oder an liberale Vorstellungen, die meinen, daß freie Konkurrenz automatisch ihre eigenen Grenzen produziert, um das >Spiel der freien Kräfte< zu schützen und zu verhindern, daß ein Konkurrent alle anderen nach beendetem Kampf liquidiert. Solch ein halbwegs ausgewogenes Spiel der Kräfte war jedoch niemals das Resultat irgendwelcher notwendigen ökonomischen Gesetze gewesen, sondern, soweit es bestand, nur politischen und legalen Institutionen und ihrer polizeilichen Bewachung geschuldet. Nur Gesetz und Polizei konnten verhindern, daß die Konkurrenten schließlich die Revolver zogen. Konkurrenz zwischen bis an die Zähne bewaffneten geschäftlichen Riesenkonzernen, die sich alle das stolze Wort >Imperialismus< zulegten, konnte schwerlich anders als im Kampf aller mit allen enden. Friedlich miteinander konkurrierende Imperien sind ein Unding, weil Konkurrenz so wenig wie Expansion ein politisches Prinzip enthält; beide bedürfen der politischen Macht, die sie kontrolliert und dirigiert und ohne die sie maßlos und zerstörerisch werden müssen.«⁴

Das weitgehende Fehlen von rechtlichen Institutionen, die die Gesetze und die Vereinbarungen *zwischen* den Staaten zuverlässig durch-

² Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, Vorwort [1967], S. 275f. u. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 284ff.

³ Vgl. ebd. Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 284, samt Fußnote.

⁴ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 291f.

setzen könnten, die Kooperation unter den gleichzeitigen Bedingungen von Antagonismen und Konkurrenz sowie ein Drängen zur Expansion, das auf die Wachstumspotenziale der kapitalistischen Produktion zurückgeht, bestimmen die moderne Realität in den internationalen Beziehungen.

Angesichts dessen kommt eine alte Unterscheidung von Immanuel Kant in die Erinnerung, nach der die Abwesenheit von Krieg nicht immer auch verdient, Friede genannt zu werden. Der erste Präliminarartikel in seiner hier einschlägigen Schrift *Zum ewigen Frieden* lautet:

»Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.«⁵

Kant erläutert dazu auf dem Fuße:

»Denn alsdann wäre er ja ein bloßer Waffenstillstand, Aufschub der Feindseligkeiten, nicht *Friede*, der das Ende aller Hostilitäten bedeutet, und dem das Beiwort *ewig* anzuhängen ein schon verdächtiger Pleonasm ist.«⁶

Hegel baut in der Folge seiner fundierten Kritik der weiteren Konzepte Kants zu einem ewigen Frieden seine eigenen Überlegungen zum Krieg gezielt zu einer Theodizee aus. Das ist falsch und hässlich, führt aber auch auf treffende Einsichten über die heutigen internationalen Beziehungen und auf diejenigen modernen Aporien, die mit den naturrechtlichen Idealen weiterhin verbunden bleiben.

⁵ KANT, *Ewiger Frieden*, S. 343.

⁶ KANT, *Ewiger Frieden*, S. 343f.

***Überblick: Die gescheiterten Vermittlungen, die
Ambivalenz der Moderne und die metábasis eis állo génos
in die Weltgeschichte***

Nach dem Verlassen der begrifflichen Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft zeichnet sich ab, dass ihre Aufhebung scheitert. Die soziale Frage bleibt durch die begrifflichen Bestimmungen des Staatskapitels ungelöst. Gegen die angedeutete Modernität aus dem Kapitel zur bürgerlichen Gesellschaft tendiert das Staatskapitel in einigen Teilen darüber hinaus zur Stützung der adeligen Vorherrschaft. Wie Schnädelbach herausstellt, erstellt Hegel für die Druckfassung jene tendenziösen Umarbeitungen, mit denen er der Zensur entgegenkommt.¹ Mit dieser Anbiederung an die Verhältnisse der Restauration erhält auch das Staatskapitel einen restaurativen Einschlag, der der wesentlichen Ausrichtung der *Rechtslehre* sonst grundsätzlich entgegensteht. Gleichwohl bleibt infolgedessen die Entfaltung der modernen Besonderheit gehemmt, die naturrechtlichen Ideale von Freiheit und Gleichheit werden nicht eingelöst und die Einrichtungen, die eine hinreichende gesellschaftliche Mitwirkung aller Klassen, Stände und Gruppen der Gesellschaft bewirken sollen, werden nicht eingeführt. Dadurch wird die Forderung nach der dialektischen Einheit von Besonderheit und Allgemeinheit, in der die Interessen der Einzelnen symmetrisch mit den Interessen der Allgemeinheit des Staates vermittelt wären, ebenfalls nicht erfüllt. Die Anforderungen, die an die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft gestellt werden, sind am Ende des Staatskapitels mindestens ebenso uneingelöst wie an dessen Anfang, wodurch die bürgerliche Gesellschaft insgesamt unaufgehoben bleibt: Entgegen Hegels vehement erklärter Absicht gelangt sein Staat selbst nicht über den Not- und Verstandesstaat hinaus, weil er der bürgerlichen Gesellschaft ebenso verhaftet bleibt wie dieser. Jene Einengung auf die bürgerliche Gesellschaft und die Abhängigkeit von ihren heteronomen Gegebenheiten charakterisieren nach Hegels eigenen Bestimmungen den Not- und Verstandesstaat. Das logisch konsequente Resultat der ausbleibenden Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft ist, dass Hegel mit seinem Staatskapitel den sittlichen Staat selbst noch nicht erreicht und dass er ihn noch nicht hinreichend darstellt und nicht genügend erklären kann.

Dass die angezielte Versöhnung gesamtgesellschaftlich als dialektische Einheit der besonderen mit den allgemeinen Interessen auf diesem Stand der begrifflichen Entwicklung der *Rechtslehre* scheitert,

¹ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 170f.

kann als Indiz dafür gewertet werden, warum Hegel auf diesem Niveau der Sittlichkeit von der Versöhnung weiter nicht spricht. Die Versöhnung, die Hegel mithilfe seiner rechtsphilosophischen Kategorien nicht zustande bringt, möchte er stattdessen zum Abschluss der *Rechtslehre* geschichtsphilosophisch erreichen. Aus logischer Sicht bedeutet solch ein Gegenstandswechsel, bei dem die rechtsphilosophischen Überlegungen und Probleme zugunsten von geschichtsphilosophischen aufgegeben werden, allerdings eine *metábasis eis állo génos*. Statt durch politische Prozesse und gesamtgesellschaftliche Institutionen soll die Versöhnung nun durch den letztlich transzendent bleibenden germanischen Volksgeist vollendet werden.

Neben jenen Konsequenzen und den zum Teil haarsträubenden Inkonsistenzen, die damit zusammenhängen, drängt Hegels Volksgeistkonzeption sich zum Abschluss der *Rechtslehre* jedoch auch aus einem weiteren Grund auf. Jener Grund ist weit wichtiger und interessanter. Er hängt direkt mit der Ambivalenz der Moderne zusammen. Dem universalistischen naturrechtlichen Denken gelingen in der Fortbestimmung der Ideale der Aufklärung und ihres Begriffs der Autonomie zwar erhebliche Fortschritte. Doch als Spitze und Grund münden ihre Überlegungen in den Staat. Der Staat ist aber in der Welt nicht allein, sondern er befindet sich stets im Verhältnis zu anderen Staaten. Jene Verhältnisse können unmöglich als sittliche in der Art gefasst werden, wie sie idealerweise innerhalb des Staates gegeben sind. Mit diesem Umstand hängen zwei fatale Konsequenzen zusammen:

Erstens mündet der Universalismus auf diesem Weg doch nur in die Partikularität eines einzelnen Staates, für den außerdem seine eigennützigen Interessen letztlich das Bestimmende bleiben. Zweitens droht in den zwischenstaatlichen Beziehungen jederzeit der Krieg, wodurch selbst die Minimalanforderung an die Staaten gefährdet wird, das Leben und das Eigentum ihrer Bürger zu schützen. Während Letzteres sogar dem Not- und Verstandesstaat seinem bloßen Begriff nach noch gelingt, werden die Bedrohungen der Sittlichkeit aller Staaten deutlich, sobald über ihre Grenzen hinaus und hin zu ihren Nachbarn geschaut wird. Wenn die antagonistischen Verhältnisse zwischen den Staaten und die versteinerte Partikularität eines jeden einzelnen von ihnen in den Blick genommen werden, so tut sich der Widerspruch auf, der in der Moderne zwischen den universalen naturrechtlichen Idealen auf der einen Seite und der Partikularität des Nationalstaats auf der anderen Seite besteht. Dass innerhalb der einzelnen Staaten aus immanenten Gründen ein Hang zu völkischen, kulturalistischen oder rassistischen Konzepten besteht, gehört hierbei auf die Seite ihrer Partikularität. Jener Widerspruch

zwischen der universalistischen Fundierung und dem starren eigennützigen und kulturalistischen Partikularismus kann zu keiner der Seiten aufgelöst werde. Ebenso wenig ist er aus den Bestimmungen und aus den politischen und geschichtlichen Ereignissen wegzudenken.

7.1 Der Abschluss der *Rechtslehre* und die Schwierigkeiten seiner systematischen Einordnung

Die Betrachtung der Momentverhältnisse, die zum Abschluss der *Rechtslehre* ins Blickfeld rücken, nachdem die letzten verbleibenden Bewegungen der begrifflichen Vermittlung abgeschlossen scheinen, zeigt ein weniger eindeutiges Bild als bei den logischen Kategorien.

Derjenige Teil, der gemäß der Kapiteileinteilung Hegels den dritten und letzten Teil der *Rechtslehre* bildet, trägt den Titel: Die Sittlichkeit. Die Sittlichkeit geht aus dem Aufheben der beiden ersten Teile hervor und sie setzt des Weiteren ihre begriffliche Bewegung fort. Sie enthält deshalb das abstrakte Recht und die Moralität als ihre Momente.

Das abstrakte Recht meint ein Recht von allgemeiner Gültigkeit, das jedoch noch von beinahe allen bedeutsamen sittlichen Bestimmungen abstrahiert. Es selbst und sein Begriff der Persönlichkeit bleiben noch unmittelbar und abstrakt. Die Unendlichkeit in der Sphäre des abstrakten Rechts bedeutet insofern zugleich bloß eine Unmittelbarkeit.¹

In der Sphäre der Moralität werden demgegenüber diejenigen Bestimmungen des an und für sich freien Willens entfaltet, die die besondere Existenz der Willen als einzelne betreffen und die darum auf den Rechten des subjektiven Willens fußen. Der Wille ist in dieser Sphäre »in sich reflectiert, als *subjective Einzelheit*«. ²

Die Wahrheit von diesen beiden zunächst abstrakten Momenten, dem abstrakten Recht und der Moralität, entsteht durch ihre Einheit als Sittlichkeit.³

Neben jenen Momenten, aus denen die Sittlichkeit hervorgeht, enthält die Sittlichkeit ferner solche Momente, aus denen sie selbst besteht. Namentlich sind dies die Familie und die bürgerliche Gesellschaft sowie in gewisser Weise der Staat. Den Umstand einer solchen Nebenordnung, die sich mit einem strengen Verständnis der Verhält-

¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 48. Vgl. unten die Fußnote 11, S. 216.

² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 48. Vgl. unten die Fußnote 11, S. 216.

³ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 48. Vgl. unten die Fußnote 11, S. 216.

nisse der logischen Dialektik nur schlecht verträgt, drückt Hegel selbst explizit wie folgt aus:

»Die sittliche Substanz aber ist gleichfalls« a) die *Familie*, b) die *bürgerliche Gesellschaft*, c) der *Staat*.⁴

Strittig wäre insofern zunächst der exakte Charakter der Momentverhältnisse innerhalb des Begriffs der Sittlichkeit sowie des Weiteren die Beziehung des Staates zur Sittlichkeit. Während für diese Probleme verhältnismäßig leicht befriedigende Lösungen gefunden werden können, wird die Beantwortung der Frage nach den möglichen neuen begrifflichen Aufhebungen, die nach dem Verlassen der Sphäre des Staates entstehen könnten, ausgesprochen schwierig. Womöglich präsentiert Hegel beim Verlassen der originären Kapitel zum Staat Vorstellungen in der Gestalt neuer synthetischer Einsichten, die sachlich in Wahrheit nicht standhalten. Infrage stehen hier die Begriffe des äußeren Staatsrechts, der Herrschaft der Volksgeister, des Weltgeistes und der Weltgeschichte.

Gemäß der Einteilung des Inhaltsverzeichnisses der *Rechtslehre* besteht diese, wie benannt, aus drei Teilen, deren erster dem abstrakten Recht, der zweite der Moralität und der dritte der Sittlichkeit gewidmet ist. Der Staat selbst fällt nach jener Einteilung in die Sittlichkeit und er bildet dort ihren >dritten Abschnitt<.⁵ Jener Abschnitt enthält weitere Unterteilungen, deren erster »A. Das innere Staatsrecht« verhandelt.⁶ Sein erstes Unterkapitel erhält die römische Ziffer I. und befasst sich mit der »Innere[n] Verfassung für sich«.⁷ Jenem Unterkapitel wird mit römisch II. ein weiteres gegenübergestellt, welches die »Souveränität gegen Aussen« abhandelt.⁸ Dieses letztere Unterkapitel soll dabei den Übergang zu dem zweiten Unterabschnitt B. leisten, der auf den oben benannten Unterabschnitt A. folgt. Der Unterabschnitt B hat nun das »äußere Staatsrecht« zum Gegenstand.⁹ Der letzte Unterabschnitt C liefert zugleich das abschließende Kapitel der *Rechtslehre* und es verhandelt die »Weltgeschichte«.¹⁰

Wenn der inneren Logik gefolgt wird, die jener Einteilung zugrunde liegt, so scheinen jene letzten Entwicklungsstufen des Begriffs alle-

⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 48f.

⁵ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Inhaltsverzeichnis, S. -2.

⁶ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Inhaltsverzeichnis, S. -2.

⁷ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Inhaltsverzeichnis, S. -2.

⁸ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Inhaltsverzeichnis, S. -2.

⁹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Inhaltsverzeichnis, S. -2.

¹⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Inhaltsverzeichnis, S. -2.

samt Momente des an und für sich freien Willens als Sittlichkeit zu sein: Das innere Staatsrecht, das äußere Staatsrecht und die Weltgeschichte sind Momente des Staates, welcher, neben der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, ein Moment der Sittlichkeit bildet.

Diese Verhältnisse stellen sich allerdings nahezu umgekehrt dar, wenn den inhaltlichen Ausführungen gefolgt wird, die Hegel zu ihnen äußert, wenn er seine Einteilung der *Rechtslehre* am systematisch ausschlaggebenden Ort erläutert. So heißt es dazu in dem § 33, der als Einleitung und Überblick dient, exakt:

»Nach dem Stufengange der Entwicklung der Idee des an und für sich freyen Willens ist der Wille

- A) *unmittelbar*; sein Begriff daher abstract, – die *Persönlichkeit*, und sein *Daseyn* eine unmittelbare äußerliche Sache; – die Sphäre des *abstracten* oder *formellen Rechts*.
- B) der Wille aus dem äußern Daseyn *in sich* reflectiert, als *subjective Einzelheit* bestimmt gegen das *Allgemeine*, – [...] die Idee in ihrer Entzweyung oder *besondern* Existenz, *das Recht des subjectiven Willens* im Verhältniß zum Recht der Welt und zum *Recht* der, aber nur *an sich seyenden*, Idee; – *die Sphäre der Moralität*.
- C) die *Einheit* und *Wahrheit* dieser beyden abstracten Momente, – die gedachte Idee des Guten realisirt in dem in sich *reflectierten Willen* und in *äußerlicher Welt*; – so daß die Freyheit als die *Substanz* eben so sehr als *Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit* existirt wie als *subjectiverer Wille*; – die *Idee* in ihrer an und für sich allgemeinen Existenz; die *Sittlichkeit*.

Die sittliche Substanz aber ist gleichfalls

- a) *natürlicher Geist*; – die *Familie*,
- b) in ihrer Entzweyng und Erscheinung; – die bürgerliche Gesellschaft,
- c) der *Staat*, als die in der freyen Selbstständigkeit des besondern Willens eben so allgemeine und objective Freyheit«. ¹¹

Soweit ist dies noch nicht allzu besorgniserregend; ernsthaft problematisch wird es demgegenüber erst bei dem, was der an und für sich freie Wille als Staat noch so alles sei:

- »c) der *Staat*, [...] – welcher wirkliche und organische Geist a) eines Volks sich b) durch das Verhältniß der besondern Volksgeister hindurch, γ) in der Weltgeschichte zum allgemeinen Weltgeiste wirklich wird und offenbart, dessen *Recht* das *Höchste* ist.« ¹²

¹¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 48f.

¹² HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 49.

Wie oben in einer Fußnote bereits zitiert, lautet die von Gans übermittelte Parallelstelle dazu:

»Das Recht des Staates ist daher höher als andere Stufen: es ist die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung, welche nur noch unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes fällt.«¹³

Wenn jene letzten Äußerungen in die Sprache der dialektischen Logik übersetzt werden sollten, so wäre die Sittlichkeit nun ein Moment des Staates, der wiederum ein Moment des Weltgeistes wäre. Denn diese Begriffe erhalten jeweils die weitreichendste Konkretion; sie enthalten ihre Vorstufen als aufgehobene, sie verfügen über sämtliche Vermittlungen ihrer Vorgänger und sie sollen weitenteils als Lösung der in den Vorstufen noch verbleibenden Probleme dienen. Dem formulierten Rang nach stehen sie somit am >höchsten<:¹⁴ Der Weltgeist und die Weltgeschichte stehen sonach >höher< als die Sittlichkeit und der Staat, was impliziert, dass ihre Begriffe Vermittlungen enthalten, die noch über die vorangegangenen hinausreichen und die zur Lösung von verbliebenen Problemen dienen könnten.

Was den von Hegel im obigen Paragraphen skizzierten Weg vom Willen zum Weltgeist betrifft, so zeigt sein Gehalt sich hier im Übrigen von keiner guten Seite. Der an und für sich freie Wille wird zum Staat. So schön, so gut – dies ist die wesentliche Begriffsentfaltung der *Rechtslehre*. Der an und für sich freie Wille als Staat werde aber nun zum Geist, und zwar zu einem »wirkliche[n] und organische[n] Geist«.¹⁵ Dabei werde der Staat zu dem Geist »eines Volks«.¹⁶ Daraufhin werde der Staat zu einem »Verhältniß« und zwar zu dem »der besondern Volksgeister«.¹⁷ Der Wille wird zum Staat, der Staat zum Geist und der Geist entzweit sich wiederum und wird zu mehreren Volksgeistern. Die Volksgeister begeben sich in die Weltgeschichte und vereinen sich erneut zu einem Geist, dem Weltgeist.¹⁸ Es gilt zu bezweifeln, dass diese Transformationen vom Willen in den Staat und weiter in den Geist als Begriffsverhältnisse sinnvoll darstellbar

¹³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, Zusatz, S. 91.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 49. Vgl. oben die Fußnote 11, S. 216.

¹⁶ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 49. Vgl. oben die Fußnote 11, S. 216.

¹⁷ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 49. Vgl. oben die Fußnote 11, S. 216.

¹⁸ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 48f. Vgl. oben die Fußnote 11, S. 216.

sind. In Wahrheit handelt es sich um Brüche und haltlose Gegenstandswechsel.

Der hier vorgeführte Vergleich des Inhaltsverzeichnisses mit den inhaltlichen Angaben zu den letzten Kapiteln bringt an dieser Stelle demnach das widersprüchliche Ergebnis zum Vorschein, dass die Weltgeschichte das eine Mal das Moment der Sittlichkeit sei und dass diese das andere Mal umgekehrt das Moment von jener sei. Es lassen sich des Weiteren aus vielen Teilen der Philosophie Hegels eine Reihe von Indizien beibringen, die jeweils eine der widersprechenden Varianten stützen könnten. In Wahrheit erweist sich jedoch bereits jeder Versuch, jene Begriffe analog zu den Momentverhältnissen aus der *Logik* miteinander in Verbindung zu bringen, als vergebens; und bei genauer Betrachtung wird fraglich, ob sie überhaupt in ein sinnvolles Verhältnis zueinander gebracht werden können.

Hegel kann zwar verschiedene vergangene Staaten und Gemeinwesen mithilfe seiner Kategorie der Sittlichkeit untersuchen und analysieren; und zumindest insofern ist eine geeignete Verbindung zwischen den Begriffen der Sittlichkeit und der Weltgeschichte möglich. Aber beide Begriffe enthalten darüber hinaus einen weitreichenden Überschuss weiterer Bestimmungen und Ansprüche, die sie erfüllen und repräsentieren sollen und die gleichwohl das Potenzial zu umfassender Inkompatibilität mit sich führen. Hegels Begriff des Weltgeistes, den er in diesem Zusammenhang ausdrücklich nennt und ohne den sein Begriff der Weltgeschichte nicht vorstellbar ist, sowie die dazugehörige teleologische Konzeption fallen bei Tage betrachtet insgesamt in einem dermaßen weitreichenden Umfang inkonsistent aus, dass zweifelhaft bleibt, ob jene Begriffe überhaupt mit irgendwelchen anderen Begriffen verbunden werden können, ohne dass jene diese mit ihrer Inkonsistenz infizieren.

Neben dem Ungereimten, das Hegels Konzeption des Weltgeistes begleitet und das alle anderen Begriffe, die sie berührt, anzustecken droht, treiben die Begriffe der Sittlichkeit und der Weltgeschichte aus weiteren Gründen auseinander. Vor allem folgen sie jeweils einer anderen Logik des philosophischen Denkens. Hegels naturrechtlicher Begriff der Sittlichkeit umfasst den Versuch der dialektischen Verwirklichung der modernen Freiheit, die sich an »der freyen Selbstständigkeit des besondern Willens« orientiert.¹⁹ Sein Begriff des Weltgeistes bedeutet dagegen den Abbruch der Dialektik, durch den die besonderen Willen fortan dessen transzendenten Zwecken unterworfen

¹⁹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 33, S. 49. Vgl. oben die Fußnote 11, S. 216.

werden und wobei sie diesem nun nur noch als Instrument und Mittel dienen.

Hegels Weltgeistkonzeption verlässt demnach das Wechselspiel, bei dem in der *Rechtslehre* der Begriff der Sittlichkeit zunehmend dadurch konkretisiert wird, dass die Freiheit der Individuen zu der Heteronomie aus der ersten und zweiten Natur dialektisch in Beziehung gebracht wird. Statt der Freiheit, die durch die autonome Gestaltung der natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen wirklich werde, gestalte nun der Weltgeist die Wirklichkeit, um dadurch zu sich selbst zu finden. In den »Taten« der »Vorsehung« würden sich »Gottes Schickungen« erfüllen, indem der Weltgeist die »Leidenschaften« der Menschen als »Werkzeuge und Mittel« gebraucht.²⁰ Für die Erkenntnis ist damit die Verbindung zwischen der Lebensrealität und der Lebensgestaltung der Menschen, die in der Wirklichkeit *ihre* Freiheit objektivieren, gekappt; und für die praktische Philosophie wird dadurch das vormalige Aufheben des Kantischen kategorischen Imperativs in seine Negation verkehrt: Aus der Perspektive des Wissens ist der Weltgeist transzendent und abstrakt; und für einen gehaltvollen moralphilosophischen Begriff der Sittlichkeit bedeutet der Weltgeist die Umkehr der sittlichen Prinzipien, indem die Menschen nun umstandslos als bloße Mittel für seine transzendenten Zwecke instrumentalisiert werden.²¹

In dieser Situation ist Hegels Entfaltung der Bestimmungen des an und für sich freien Willens, welche den Körper der *Rechtslehre* durchzieht, bruchlos und ohne Inkonsistenzen und Widersprüche mit ihrem Abschluss und den Vorstellungen, die Hegel darin zur Weltgeschichte zum Besten gibt, nicht zu verbinden. Die Bestimmungen der Weltgeschichte wirken deshalb »angehängt« und überdies beruhen sie sachlich auf Begriffsfehlern.²²

Jene abschließenden Paragraphen sind allerdings ausgerechnet aufgrund ihrer Widersprüche ausgesprochen interessant – und dies auf zweierlei Art: Zum einen zeigt die Brüchigkeit des Abschlusses der *Rechtslehre* an, wie mangelhaft erstens einige verbleibende Vermittlungen, zweitens die Lösung von einigen entscheidenden Problemen

²⁰ Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 146–165. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 25–42.

²¹ Damit wird der sittliche Gehalt der *Rechtslehre* nachträglich getilgt, da in der Umkehrung des Gehalts des kategorischen Imperativs die Menschen nunmehr lediglich noch als bloße Mittel gebraucht werden.

²² Vgl. Hösele in: JERMANN (Hrsg.), *Anspruch und Leistung von Hegels >Rechtsphilosophie*, S. 217ff. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 323. Vgl. oben Fußnote 1, S. 146.

und drittens die erneute und nachträgliche Harmonisierung als Versöhnung insgesamt nur gelingen. Zum anderen schlägt das Feindliche und Widerständige durch, das in der empirischen Wirklichkeit der Realisierung der Freiheit entgegenwirkt. Da Hegel es weder bei einem unbekümmerten Rechtsidealismus noch ausschließlich bei einem steilen Idealismus einer Wertschöpfung aus der Idee belässt, reflektiert er auch die Gefährdungen, die der Verwirklichung der Freiheit im Wege stehen. Das Wirkliche verschafft sich so in Hegels Theorie als Bruch Geltung, weil er auf den Versuch, es zu integrieren, nicht Verzicht tut.

7.2 Die Ansprüche an die Versöhnung und die gescheiterten Vermittlungen

In der *Rechtslehre* verspricht Hegels Begriff der Versöhnung, der bis auf seine frühe Frankfurter Zeit zurückreicht, in systematischer Sicht die Vollendung der umfassenden Vermittlungen und die dialektische Einheit aller Momente. Jene Ansprüche formuliert Hegel bereits in der Vorrede, obwohl dort das Augenmerk nicht allein auf dem systematischen Aspekt liegt:

»Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, ist die Fessel irgend eines Abstractums, das nicht zum Begriffe befreit ist. Die Vernunft als die Rose im Kreutze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, *zu begreifen*, und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjective Freyheit zu erhalten, so wie mit der subjectiven Freyheit nicht in einem Besondern und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen.«¹

Nach einer Hinsicht erfüllt jener Begriff der Versöhnung sich bereits mit dem Eintreten in die Sphäre des Staates. An prominenter Stelle heißt es dort, wie oben bereits zitiert, zu Beginn des Kapitels zum Staat:

»Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besondern *Selbstbewußtseyn* hat, das an und für sich *Vernünftige*.«²

¹ HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, S. 15f.

² HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, S. 201. Vgl. oben die Fußnote 84, S. 162.

Diese Bestimmung entspricht dem Umstand, dass der Staat die letzte Stufe und Gestalt der Sittlichkeit ist. Die vorgängigen Momente sind noch daraufhin konstruiert, dass sie die Endlichkeit, die Unmittelbarkeit und die bloß abstrakte Unendlichkeit in jeweils verschiedenen Arten und Weisen repräsentieren. Im abstrakten Recht, in der Moralität, in der Familie und in der bürgerlichen Gesellschaft gelangen die erfordernten und notwendigen Momente deshalb zwar zu ihrer weitreichenden Ausprägung. Dennoch muss diese in jenen Vorstufen noch beschränkt und mangelhaft bleiben. Denn erst mit dem Aufheben von jenen Momenten in den Staat wird ihre Einseitigkeit überwunden; sie werden dabei durch ihr jeweils entgegengesetztes Gegenstück ergänzt und sie lassen ihre Mangelhaftigkeit und Beschränktheit hinter sich. Mit der Erreichung des Staates erfüllt sich die dialektische Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Besonderem und Allgemeinen, die seit der Vorrede und der Einleitung das Ziel der *Rechtslehre* vorgibt.

Doch nach einer anderen Hinsicht bleiben die Ansprüche, die die Versöhnung verheißt, auch im Staat noch unerfüllt. Die vermittelte Einheit von Besonderem und Allgemeinem muss nach Hegels Systematikverständnis zwar das Resultat der Setzung aus der bestimmenden Reflexion sein. Sie muss aber ebenso inhaltlich gefüllt und angereichert mit den Bestimmungen aus den empirischen und geschichtlichen Gestaltungen hervortreten. Da Hegel selbst jedes theoretische Vorgehen verschmäht, das bloß abstrakt bleibt, darf seine eigene erreichte Vermittlung nicht bloß formal bleiben. Sie darf darum nicht bloß ihrer Form nach entstehen und bestehen, indem sie lediglich als Resultat der Setzung aus der Vernunft behauptet wird. Sie darf damit nicht nur auf dem Papier der Buchseiten vor sich gehen. Sondern die Mängel, auf die hin Hegel die vorgängigen Momente konstruiert, müssen im Staat auch tatsächlich behoben sein; und ihre Überwindung darf nicht bloß formal behauptet und gesetzt werden, während sie außerhalb ihrer Behauptung keinen Bestand hat.

Bei diesen Zusammenhängen kommt erstens speziell allen Aspekten, die die soziale Frage betreffen, eine besondere Bedeutung zu. Die entsprechende Problemkonstellation berührt darüber hinaus alle Beziehungen der Einzelnen zueinander und zur Allgemeinheit; und sie verlangt deshalb zweitens eine intensive Betrachtung der adeligen Vorherrschaft, des Verhältnisses der Stände zueinander, der Zuteilung der Einzelnen zu den spezifischen Produktionszweigen und der freien Berufswahl.

Mit Blick auf den Charakter der Hegelkritik als immanenter unterscheidet der zweite Punkt sich vom ersten. Bei Hegel kommt, im Gegensatz zu vielen anderen Theorien und Gesellschaftsanalysen

seiner Zeit, die soziale Frage in ihrer Verknüpfung mit der aufkeimenden modernen bürgerlichen Wirtschaftsweise in den Blickpunkt der Betrachtung; und er erweist sich sogar als ihr früher hellsichtiger Kritiker. Auch wenn seine Kritik notwendigerweise noch rudimentär und ambivalent ausfällt, so überragt sie doch damit, dass sie in seine umfassende dialektische Gesellschaftstheorie integriert ist, die konkurrierenden Ansätze seiner Zeitgenossen. Es gilt hier in erster Linie, Hegel dafür zu würdigen. Die ebenfalls nötige Kritik an Hegels mangelhafter Reflexion der sozialen Frage, die für die *Rechtslehre* durchaus zu Mängeln und Widersprüchen führt, muss allerdings in wesentlichen Teilen den direkten Zeithorizont überschreiten und damit aus immanenten Gründen selbst äußerlich werden. Während die soziale Frage innerhalb des Zeithorizonts zudem kaum die Bedeutung erlangt wie in den darauffolgenden Jahrzehnten und während sie der Sache nach zu ihrer Diskussion bereits eine Kapitalismusanalyse und Problemlösungsstrategien für die kapitalistische Wirtschaftsweise erfordert, wie sie in Wahrheit ebenfalls erst in den folgenden Dekaden zur Verfügung gestellt werden, liegt die Sache daher in dem letzten der obigen zwei Punkt anders.

In dem zweiten Punkt kann schon eine in der Immanenz verharrende Kritik zeigen, dass auch hier Hegels Vermittlungsansprüche scheitern müssen. Gemäß den bürgerlichen Idealen und Überzeugungen der Aufklärung verfißt auch Hegel grundsätzlich den Standpunkt, dass nicht die Geburt, die Herkunft oder das religiöse Bekenntnis ein Kriterium für die Erlangung und die Vergabe von Berufen, Ämtern, Posten und Funktionen liefern, sondern dass einzig das Talent, der Fleiß und die Eignung der Bewerber dafür den Ausschlag geben sollten. Jeder müsse auf der Grundlage der eigenen Ausgangsposition, seiner Talente und Neigungen seinen eigenen Weg einschlagen können.³ Die philosophische Forderung, dass die moderne Subjektivität sich verwirklichen müsse, wird so zu der Legitimation dafür, den Anspruch aus dem jungen politischen Liberalismus zu unterstützen, nach dem jeder das Recht habe, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen und etwas aus sich zu machen. Dieser Gedanke durchzieht in Variationen Hegels gedankliches Schaffen und er wird ihm spätestens seit seiner Berliner Periode zu einem Springpunkt, an dem die Rechte und die Freiheit an »einem subjektiven Willen«

³ Die Rechte von Frauen werden in diesen Zusammenhängen von den männlichen Protagonisten noch gezielt verschwiegen oder bestimmt zurückgewiesen.

konkret werden müssen.⁴ In der späten *Geschichtsphilosophie* heißt es, wie oben schon zitiert, dazu:

»Zur reellen Freiheit gehört ferner die Freiheit der Gewerbe, daß dem Menschen erlaubt sei, seine Kräfte zu gebrauchen, wie er wolle; und der freie Zutritt zu allen Staatsämtern. [...] [E]s ist [aber] nicht genug, daß der Mensch seine Kräfte gebrauchen könne, er muß auch die Gelegenheit finden, sie anzuwenden.«⁵

In der *Rechtslehre* setzt Hegel sich mit dem Anspruch der freien Berufswahl auch vor dem Hintergrund dessen auseinander, dass es erfahrungsgemäß innerhalb einer Gesellschaft nach verschiedenen Gütern auch einen unterschiedlichen Bedarf gibt.⁶ Eine Gesellschaft hat im Ganzen deshalb einen Bedarf nach eben solchen Herstellern der benötigten Waren und Dienstleistungen. Ihre Anzahl entspricht proportional der Quantität jener Bedürfnisse; und die Gewerbe treten dadurch in bestimmte quantitative Relationen zueinander. So entsteht das Verhältnis, in dem gesamtgesellschaftlich z. B. die Mengen an Bauern, Bäckern, Bierbrauern, Priestern und Konzertpianisten zueinander stehen. Die gesamtgesellschaftliche ökonomische und kulturelle Reproduktion gerät dagegen ins Wanken, wenn an einer Stelle ein spürbarer Mangel eintritt. Wenn jeder Bauer und niemand Konzertpianist werden will, gibt es Schwierigkeiten. Im Resultat einer gesamtgesellschaftlichen Betrachtung entsteht daraufhin der Anschein, als wären die Menschen gemäß den erforderlichen Zahlen den jeweiligen Berufsgruppen »zugetheilt« worden.⁷

In dem zentralen Abschnitt zu dem *System der Bedürfnisse*, welches den anfänglichen Gedanken zu einem *vernünftigen System der Triebe* aus der *Einleitung* weiterführt, widmet Hegel sich der entsprechenden Problematik in dem Wissen, dass für sie in früheren Zeiten und in anderen Kulturen Lösungen gefunden wurden, die aus heutiger Sicht das Beschneiden des subjektiven Willens und der reellen Freiheit bedeuten und die demnach in ihrer Konsequenz die Unfreiheit bewirken.⁸ Dazu zählen speziell die orientalischen und europäischen Stände- und Kastensysteme sowie die Erblichkeit der Berufe und die Vererbung von Privilegien. Hegel greift außerdem mehrfach das Ständesystem in Platons *Staat* an.⁹ Dennoch stellt Hegel die erste

⁴ Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 530.

⁵ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 530.

⁶ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 188–208, S. 164–174.

⁷ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 201, S. 170.

⁸ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 19 u. 188ff., S. 40 u. 164ff.

⁹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 206, Anm., S. 173.

Fassung dieses maßgeblichen Streitfalls zwischen der Freiheit und der Notwendigkeit so dar, dass auch er der subjektiven Freiheit keinen Raum lässt und einzig das schreibt, was das notwendige Resultat ergeben muss. Im § 201 wählen nicht die Individuen ihren Beruf, sondern sie werden den >Systemen und Ständen zugeteilt<:

Der ganze Zusammenhang bildet sich zu »Systemen, denen die Individuen zugeteilt sind, – zu einem Unterschied *der Stände*« aus.¹⁰

Erst im Anschluss daran, im § 206, formuliert Hegel sein entschlossenes Plädoyer für die freie Berufswahl:

»Der *Stand* als die sich objectiv gewordene Besonderheit, theilt sich so einerseits nach dem Begriffe in seine allgemeinen Unterschiede. Andererseits aber, welchem besonderen Stande das *Individuum* anhöre, darauf haben Naturell, Geburt und Umstände ihren Einfluß, aber die letzte und wesentliche Bestimmung liegt in *der subjectiven Meynung* und *der besondern Willkühr*, die sich in dieser Sphäre ihr Recht, Verdienst und Ehre giebt, so daß, *was* in ihr durch *innere Nothwendigkeit* geschieht, zugleich *durch die Willkühr vermittelt ist* und für das subjective Bewußtseyn die Gestalt hat, das Werk seines Willens zu seyn.«¹¹

In den heutigen bürgerlichen Gesellschaften steuern im Resultat idealerweise die schwankenden Gehälter die Zuteilung der Individuen zu den Berufsgruppen: Wo es gesamtgesellschaftlich nur wenig Bedarf gibt, da setzen idealerweise die wenigen unter den Talentiertesten sich durch, während es in Berufszweigen, die große Bedürfnisse befriedigen, Raum für die unterschiedlichsten Talente gibt. Insofern sehen die Callcenter Agents, die ursprünglich Konzertpianisten werden wollten, ihre Situation heute immer noch als das Resultat der Vermittlung durch ihren subjektiven Willen an.

Die Betrachtung einer solchen zeitgenössischen Situation kann die Frage aufwerfen, wie sehr die Notwendigkeit sich durchsetzt und wie wenig demnach von der reellen Freiheit übrig bleibt. Dieselbe Aporie zwischen der Freiheit und der Notwendigkeit kann zwar auch der direkte Blick auf die *Rechtslehre* ausmachen. Die Lage dort stellt sich aber signifikant schwieriger dar. Gemäß dem Quietismus der Vorrede dürfte Hegel lediglich nachträglich und kontemplativ – in dem »Grau in Grau« der Philosophie – die vorfindliche geschichtliche Wirklichkeit nachzeichnen.¹² Im Widerspruch dazu formuliert er an dieser Stelle

¹⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 201, S. 170.

¹¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 206, S. 172.

¹² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, S. 16.

seine liberalen Ansprüche, die von der preußischen Wirklichkeit jener Zeit noch weiter entfernt sind als von den heutigen Verhältnissen. Hegel formuliert an dieser Stelle für die Verwirklichung der Sittlichkeit und der reellen Freiheit ein >Sollen<; und keinesfalls beschreibt er nachträglich eine längst vorhandene und vorfindliche Sittlichkeit.¹³ In der preußischen Realität der Zeit und ebenso in der preußischen Politik der folgenden Jahrzehnte werden ungetaufte Juden von allen öffentlichen Berufen fern gehalten und speziell vom Beamtentum ganz ausgeschlossen. Ebenso verteidigt der Adel weiterhin seine Privilegien; und die oberen militärischen Offiziersränge sowie die meisten Ministerposten bleiben ihm exklusiv vorbehalten. Solche realen Beschränkungen, die sich einzig an der Geburt und an dem religiösen Bekenntnis festmachen, widersprechen den Zielen und Idealen der Aufklärung, des modernen Naturrechts und des politischen Liberalismus. Sie sind rechts- und moralphilosophisch nicht zu legitimieren und sie bewirken eine Heteronomie, die in unvernünftiger Weise diejenige Heteronomie, die aus den ökonomischen Notwendigkeiten hervorgeht, noch weit überragt.

Die Reflexion des Verhältnisses von Anspruch und Wirklichkeit scheint aufgrund der an dieser Stelle verhandelten Konstellation in die Richtung zu drängen, nach der die vorfindliche Wirklichkeit an die Ansprüche der Vernunft und des philosophischen Naturrechts angeglichen und diesen gemäß gestaltet werden soll. Das in Wahrheit unversöhnte und widersprüchliche Verhältnis zwischen der geschichtlichen Wirklichkeit und der Vernunft führt bei Hegel in einer anderen Variante aber sogar zu dem umgekehrten Resultat: Die preußische Wirklichkeit verändert die Theorie, beseitigt ihre Vernünftigkeit und schlägt sich in Widersprüchen und Darstellungen nieder, die Erkenntnis, Vernunft und Theorie nur noch sein sollen. Neben dem Zwiespältigen zwischen der Freiheit und der Notwendigkeit innerhalb des *Systems der Bedürfnisse* tritt diese fatale Konsequenz bezeichnenderweise erst mit dem Erreichen des Staatskapitels ein. Hegel fühlt sich in den §§ 306f. nun offenbar gezwungen, das Gegenteil seiner ursprünglichen Überzeugungen niederzuschreiben. So ist es ihm sonst ein Gräuel und es ist sonst der Gegenstand seiner Kritik, wenn die Ämter des Staates, ähnlich wie andere veräußerliche Sachen, als ein »*Erbgut*« behandelt werden oder wenn die Zufälligkeit der Geburt zum Kriterium der Amtsvergabe erhoben wird.¹⁴ In den Paragraphen zum Majorat kehrt er nun seine ursprünglichen vernünftigen Einsich-

¹³ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, S. 16f.

¹⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 306, S. 253.

ten und naturrechtlichen Überzeugungen durch einen abgeschmackten Sophismus und eine schale Rhetorik in ihr Gegenteil um. Dass bei einer Wahl die Wähler ihre Staatsvertreter überwiegend nach dem Kriterium ihrer Eignung auswählen, während durch die bloße Geburt ein Amt zu erlangen, die schiere Willkür und Zufälligkeit bedeutet, verdreht Hegels Rhetorik nun wenig geschickt in die Antithese: Die Geburt sei das Substanzielle und die Wahl ein Zufälliges. Im § 307 heißt es:

Der Stand des adeligen agrarischen Grundbesitzes ist zu den politischen Zwecken »ohne die Zufälligkeit einer Wahl durch die *Geburt* [...] berufen und *berechtigt*«. ¹⁵

Jener Fall ist ausschlaggebend und modellhaft dafür, dass diejenigen Anforderungen, die in den Kapiteln, die Hegel seinem Staatskapitel voranschickt, für die Sittlichkeit der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse formuliert werden, in dem Kapitel zum Staat nicht mehr eingelöst oder, wie hier im Besonderen, sogar in ihr Gegenteil verkehrt werden. Neben der sozialen Frage ist hier des Weiteren an Hegels Begriff der Bildung und an seine Forderung nach der Einfachheit und Transparenz der Gesetze zu erinnern. In all jenen Fällen entwirft er die Bilder von vernünftigeren Regelungen und Verhältnissen, die weder durch die vorfindliche Wirklichkeit noch von seinen Staatsbestimmungen eingelöst werden.

Hegel fordert ausdrücklich, dass die moderne subjektive Freiheit sich im wirklichen Leben der Einzelnen bewähren müsse und dass dazu ihre bloß formale rechtliche Festsetzung nicht genüge. In der Nachfolge der Französischen Revolution wird es zu der bewegenden Frage der Zeit, wie die modernen besonderen Interessen der Einzelnen angesichts der überlebten Vorherrschaft des Adels, dem aufstrebenden Bürgertum und den Bedürfnissen der Angehörigen des Vierten Standes berücksichtigt werden sollen. Die Frage des Interessenausgleichs ist zu der Zeit insoweit ein handfestes soziales und politisches Problem und ein brisanter Gegenstand von bedeutsamen Machtauseinandersetzungen. Die Angehörigen aus jenen Gruppen und Klassen stehen sich dabei real keinesfalls versöhnt gegenüber; und Hegels Kapitel zum Staat enthält bei Licht betrachtet keine einzige Bestimmung, die ihren Interessenausgleich befriedigend leisten könnte. Die Harmonie, die Hegels Ausdruck der Versöhnung verspricht, wird von keiner der Einrichtungen, die Hegel in seinem Kapitel zum Staat darbietet, gewährleistet oder erreicht, sodass im Gegenteil sein Staat angesichts dieser Situation nicht weniger als

¹⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 307, S. 253.

»Kampfplatz [...] Aller gegen Alle« erscheint als die bürgerliche Gesellschaft.¹⁶ Das Aufheben der bürgerlichen Gesellschaft in die Sittlichkeit steht darum weiter aus. Der Freiheit von denen, die mit dem >falschen Blut< oder dem >falschen Bekenntnis<, d. h. beispielsweise ohne adelige Eltern oder als Juden, geboren werden, bleiben deutliche Grenzen gesetzt. Die Verwirklichung ihrer besonderen Subjektivität, bei der ihre spätere Berufswahl und Standeszugehörigkeit das Werk ihres eigenen Willens sein soll, ist letztlich nicht weniger aussichtslos als in den vormodernen Kasten- und Ständegesellschaften.¹⁷ Die dialektische Einheit des Besonderen und des Allgemeinen wird angesichts dieser Verhältnisse gerade nicht erreicht, sondern es gibt sie nur auf dem Papier, wodurch sie insgesamt lediglich auf einer Vermittlung beruht, die es nach Hegel zwar gäbe, die aber in jener Weise auch bloß eine sein sollende Vermittlung bleibt, die weder in der Theorie seines Naturrechts noch in der Praxis gelingt.

¹⁶ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 289, Anm., S. 241. Vgl. oben die Fußnote 16, S. 90.

¹⁷ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 206, S. 172.

Die ungelöste soziale Frage

Die Verhandlung der sozialen Frage in der *Rechtslehre* spielt in vielfacher Hinsicht eine besondere Rolle. Bei der kritischen Auseinandersetzung darum, in welcher Weise Hegel sie in der *Rechtslehre* thematisiert, besteht jederzeit die Versuchung, sie im Spiegel späterer Auseinandersetzungen zu beurteilen. In der Tat ist eine Diskussion dessen, inwieweit Hegels Vorschläge zu den betreffenden Problemen als Lösung vielversprechend wirken, sinnvoll sogar nur dann möglich, wenn ein ökonomisches Wissen hinzugenommen wird, das Hegel noch nicht besitzt und das in großen Teilen auch erst nach seinem Tod entsteht. Außerdem besteht die Gefahr, das Licht einer Brisanz der sozialen Frage auf die *Rechtslehre* zu lenken, obwohl jene Brisanz erst einige Zeit später das Geschehen zu bestimmen beginnt. Den möglichen Überbewertungen, Fehleinschätzungen und sachfremden Bewertungsmaßstäben steht die Tür demnach weit offen.

Während diese Umstände den Vorschlag nahelegen, für die Interpretation der *Rechtslehre* der sozialen Frage eine Randstellung zuzuweisen, gibt es genauer besehen eine Reihe von Anzeichen, nach denen Hegel ihr selbst eine zentrale Funktion zuweist. Sie soll nämlich den Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat vermitteln. Sie steht somit nicht am Rand, sondern bildet ihren Springpunkt.¹

Die Überlegungen, die die soziale Frage betreffen, nehmen ihren Ausgang, von der sittlichen Grundüberzeugung Kants und Hegels, nach der jede Freiheitslehre abstrakt bleibt, die sich nicht für das Leben der Träger der Freiheit, d. h. die Menschen, interessiert. Jede ernsthafte Rechts- und Moralphilosophie muss deshalb das Ziel berücksichtigen, das Leben der Menschen zu schützen und zu erhalten. Schon ganz zu Beginn der *Rechtslehre*, noch in ihrer Einleitung, in der Anmerkung zum § 2, verschafft Hegel, wie oben zitiert, jener Überzeugung Geltung:

»So z. B. wäre für das römische Recht keine Definition vom *Menschen* möglich, denn der Slave ließe sich darunter nicht subsumieren, in seinem Stand ist jener Begriff vielmehr verletzt«.²

Noch deutlicher äußert er sich in der Notiz zu diesem Paragraphen, die oben ebenfalls bereits ausgeführt ist:

¹ Die soziale Frage ist oben an einer Reihe von Stellen thematisch. Vgl. speziell die Seiten 151f., 163f. u. 202–205.

² HEGEL, *Rechtslehre*, § 2, Anm., S. 24. Vgl. oben Fußnote 5, S. 107.

»Gottlob! in unsern Staaten darf man die Definition des Menschen – als eines rechtsfähigen – an die Spitze des Gesetzbuches stellen, – ohne Gefahr zu laufen, auf Bestimmungen über Rechte und Pflichten des Menschen zu treffen, die dem Begriff des Menschen widersprechen.«³

Solange ein Recht an Sklaven und Kindern besteht, das es sogar erlaubt, diese zu töten, sind solche Verhältnisse zwar legal aus späterer Sicht aber unmoralisch. Der geschichtliche Prozess der zivilisatorischen Fortschritte ist erfordert, um die Sitten, das Recht, die Vernunft und die Moral miteinander in Einklang zu bringen.

In dem Zusatz zum § 127, der das Notrecht behandelt, übermittelt Gans dann jene Worte, die in unübertrefflicher Einfachheit und Deutlichkeit das Verhältnis des Lebens zum formellen Recht auf den Punkt bringen:

»Das Leben, als Gesamtheit der Zwecke, hat ein Recht gegen das abstrakte Recht.«⁴

Aus der Sicht der Marxschen Kapitalismusanalyse wird an dieser Stelle bereits deutlich, dass das Wesen und der substanzielle Gehalt von Hegels § 127 in den offenen Widerspruch zu einer der Grundvoraussetzungen des kapitalistischen Wirtschaftssystems treten. Der private Besitz an den Produktionsmitteln, der durch das formelle Eigentumsrecht gewährleistet wird, schließt, ganz im Einklang mit Kants treffender Definition des Eigentums, andere von deren Benutzung aus. Gemäß der marxistischen Klassentheorie können die angehörigen der Arbeiterklasse die Produktionsmittel, die sie mittelbar für die Herstellung und den Erwerb der Güter ihrer eigenen Subsistenz benötigen, nur dann gebrauchen, wenn sie ihre Arbeitskraft an die Besitzer der Produktionsmittel verkaufen. Die Arbeiter können die Produktionsmittel, da ihnen die rechtliche Verfügungsgewalt über sie fehlt, nicht für ihre eigene Subsistenz einsetzen oder nutzen, ohne ihre Arbeitskraft vorher vertraglich zu veräußern. Der rechtliche und materielle Ausschluss der Arbeiterklasse von der Benutzung der Produktionsmittel ist hierbei die Voraussetzung dafür, dass es überhaupt zu dem Verkauf der Arbeitskraft kommt. Denn, wer selber über Produktionsmittel verfügt, der braucht sich selbst auch nicht zum Markt zu tragen. Der vertraglich geregelte Kauf und Verkauf der Arbeitskraft bildet allerdings die Grundvoraussetzung für die kapitalistische Mehrwertproduktion. Das abstrakte Recht an dem Eigentum an

³ HEGEL in: GROTSCH, *Notizen*, Notiz zu § 2, S. 295. Vgl. oben Fußnote 6, S. 118.

⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 127, Zusatz, S. 240.

den Produktionsmitteln muss vor die Bedürfnisse der Arbeiterklasse gestellt werden – zu denen auch die Erhaltung des eigenen Lebens zählt –, weil sonst die Grundvoraussetzung des kapitalistischen Produzierens verloren ginge und es gar nicht erst zu dem Beginn der Mehrwertproduktion kommen könnte.

>Das abstrakte Recht am Eigentum hat ein Recht gegen das Leben<, lautet demnach der heilige Grundsatz der kapitalistischen Mehrwertproduktion. Er steht dem Grundgedanken, den Hegel an dieser Stelle zum Notrecht äußert, konträr entgegen.

Jener Aspekt der Not und des Wohls der Individuen, der offenbar aufs Engste mit der sozialen Frage verknüpft ist, wird von Hegel auch an dieser Stelle für den logischen Übergang nutzbar gemacht. Hier zeige sich die Abstraktheit des bloßen Rechts als dessen Mangel, wodurch der Übergang zu einer sittlich reicheren Bestimmung, dem *Guten und dem Gewissen*, sich aufzwinge:

»Die Noth offenbart sowohl die Endlichkeit und damit die Zufälligkeit des Rechts als [auch. D. M.] des Wohls, – des abstracten Daseyns der Freyheit, ohne daß es als Existenz der besondern Person ist, und der Sphäre des besondern Willens ohne die Allgemeinheit des Rechts. Ihre Einseitigkeit und Idealität ist damit *gesetzt*«. ⁵

Die Einseitigkeit und die Idealität des abstrakten Rechts und der Privatperson werden nun innerhalb dieser Stufe der Entwicklung gesetzt, weil das Recht hier insofern noch seine eigene Endlichkeit und Zufälligkeit offenbart, als es gegenüber dem sittlich Höherwertigen, dem Leben, dem Guten und dem Gewissen, bloß ein Abhängiges ist. ⁶ Das Fortschreiten zu jenen sittlichen Bestimmungen sei deshalb erfordert.

Das Gute und das Gewissen werden daraufhin fortbestimmt und für den hier vorbereiten Übergang der Moralität in die Sittlichkeit genutzt. In der Sittlichkeit als bürgerlicher Gesellschaft gelangt Hegel schließlich mit der Korporation zu dem Springpunkt der *Rechtslehre*.

»Die Corporation hat [...] das Recht, [...] für die ihr Angehörigen die Sorge gegen die besondern Zufälligkeiten [...] zu tragen – überhaupt für sie als *zweite* Familie einzutreten«. ⁷

Die Familie ist der sittliche Ort der Fürsorge, der Subsistenz und der Reproduktion. Er ist dazu der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Kämpfen und Antagonismen ausdrücklich entzogen und entgegenge-

⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 128, S. 113.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 252, S 197.

stellt.⁸ Die Fürsorge der Familie richtet sich auf ihre Mitglieder und im Speziellen auf die Kinder aus Liebe und sie werden selbstverständlich unabhängig von ihren möglichen Mängeln und Fehlern versorgt und ernährt. Die bürgerliche Gesellschaft kennt solche Gnade und Rücksichten nicht, sondern die Faulheit und das mangelnde Geschick sollen hier im vollen Einklang mit ihrer Normativität und ihren Idealen scheitern und den Untergang nach sich ziehen. Die Unfähigen, Ungeschickten und Talentlosen sollen schwinden und sie sollen den Platz räumen für die Klugen, die Fleißigen und die Talentierten. Das Geschäft von Letzteren soll sich ausweiten. Die liberalen Angriffe gegen das Zunftwesen, wie es aus dem Mittelalter stammt, haben in diesem

⁸ Da Hegel für die Frau eine eigenständige sittliche Funktion vorsieht, welche für diese in erster Linie eine Beschränkung bedeutet, ist es aus heutiger Sicht gerechtfertigt, darin den sexistischen Grundcharakter seiner Rechtsphilosophie zu sehen. Vgl. dazu erneut BOCKENHEIMER, *Geschlechterverhältnis*, S. 315f. Für Hegel liegt die Erfüllung der weiblichen Sittlichkeit in der Pietät und er schränkt die Sittlichkeit der Frau deshalb auf das Moment der Familie ein. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 165f., S. 148f. Hegels naturrechtliche Argumentation verlangt demgegenüber, dass der Mensch sich als sittliches Subjekt vermittelt aller drei Momente der Sittlichkeit, der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat, objektivieren müsse. In der direkten Umkehrung jenes naturrechtlichen Prinzips weist Hegel in § 165 nun dem biologischen Geschlechterunterschied als der

»natürliche[n] Bestimmtheit der beyden Geschlechter« eine »sittliche Bedeutung«.

zu. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §165., S. 148. Die entsprechende Argumentation verläuft in jenem Fall nicht direkt biologistisch. Sie zeitigt jedoch dasselbe Ergebnis, weil die Beschränkung der Ansprüche, welche die Frau an die Erfüllung ihrer sittlichen Bestimmungen stellen kann, auch in Hegels Darstellung letztlich einzig durch den biologischen Unterschied legitimiert bleibt.

Im Kern von Hegels Argumentation liegen zwei miteinander verbundene Behauptungen, die freilich beide nicht überzeugen können. Danach sei die »natürliche Bestimmtheit der beyden Geschlechter« zum einen so, wie sie empirisch vorfindlich ist, selbst das Resultat einer Schöpfung aus dem Geist; zum anderen würde darin der Mann das Moment der »freyen Allgemeinheit« und die Frau das der »concreten Einzelheit« repräsentieren. Vgl. erneut HEGEL, *Rechtslehre*, §§165f., S. 148. Bei dieser in sich widersprüchlichen Konzeption tritt zudem im Vergleich zu Hegels Parteinahme für die jüdische Emanzipation ein massiver Bruch ein. Denn Hegels naturrechtliches Argument für die jüdische Emanzipation wendet sich entschieden gegen eine sittliche Bedeutung von Bestimmungen, die auf die Zufälligkeiten der Geburt zurückgehen. Außerdem tritt Hegel hierbei eindeutig für die unbeschränkte Erfüllung auch der sittlichen Bestimmungen ein, die aus dem Staat und aus der bürgerlichen Gesellschaft stammen.

Sinn seit jeher herausgestellt, dass die Zünfte auch die Faulen und Ungeschickten schützen würden.

Dennoch kennt die bürgerliche Gesellschaft auch die vielfältigen Fälle, in denen ein Scheitern eintritt und in denen der Untergang droht, obwohl dies nur schwer auf individuelle Schwächen oder Fehler zurückzuführen ist. Wer heute teuer in Maschinen investiert, von denen heute noch niemand weiß, ob sie morgen nicht aufgrund einer neuartigen Erfindung veraltet sein werden, wer als Handwerker Kunden hat, die ihre Rechnung einfach nicht fristgerecht begleichen, oder wer aufgrund einer allgemeinen Wirtschaftskrise für seine Waren keinen Absatz findet, kommt gegebenenfalls ohne eigene Schuld in Schwierigkeiten. Denn die Chaotik des Marktes hält jederzeit auch solche Bedrohungen für seine Teilnehmer bereit.

Zum Ausgleich von Zufälligkeiten solcher Art entwirft Hegel seinen Begriff der Korporation. Indem er ihn in dieser Weise entwirft, bringt der Begriff der Korporation umfassende Ansprüche mit sich. Die Ansprüche betreffen insbesondere den Interessenausgleich zwischen den Einzelnen und den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen sowie die soziale Sicherheit. Dennoch wird durch die Formulierung dessen, was die Korporationen leisten sollen, noch keinesfalls garantiert, dass sie dazu auch fähig sind. In Wahrheit fällt Hegels Begriff der Korporation dagegen ausgesprochen problematisch aus. So gibt es weder aus Hegels eigener noch aus unserer heutigen Zeit auch nur ein empirisches Modell für eine solche Einrichtung, die die von Hegel an die Korporation gestellten Anforderungen befriedigend erfüllen könnte.

Durch das Hinzuziehen des Spannungsfeldes, in dem Hegel die Begriffe des Staates und der Korporation zueinander ansiedelt, wird diese Situation nicht deutlicher, sondern sogar noch prekärer. Zwar erweise die Wahrheit der Korporation sich nach Hegels Angaben erst im und durch den Staat, doch bei genauem Hinsehen sind die Einrichtungen, die Hegel in seinem Kapitel zum Staat vorstellt, zur Lösung der sozialen Frage noch weniger geeignet als die Modelle zu den noch partikular beschränkten Korporationen. Indem Hegel im *inneren Staatsrecht* das Geburts- und Erbrecht an Ämtern, Würden und Funktionen nachträglich wieder einführt und festschreibt, stellt er der Freiheit noch mehr in den Weg, als es bei den Korporationen der Fall ist, die etwa als unaufgehobene Berufsverbände innerhalb der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft und somit auf dem Niveau des Not- und Verstandesstaates befangen bleiben. Denn der Not- und Verstandesstaat des politischen Liberalismus ist liberaler als das restaurative Adelsregime.

Insgesamt sticht aber vor allem Hegels Schweigen hervor, bei dem er die ökonomischen und sozialen Probleme seit dem Eintreten in die begriffliche Sphäre des Staates praktisch gar nicht mehr erwähnt und für ihre Lösung, Handhabung oder Vermittlung überhaupt keine institutionellen Antworten mehr bedenkt oder vorstellt.

Was die möglichen zeitnahen Modelle für die Korporation betrifft, so fällt, neben den viel zu weit reichenden Erwartungen, die an sie gestellt sind, erstens das historisch Unkonkrete an ihnen und zweitens ihre klassenmäßige Unbestimmtheit auf. Sie sind, um eine heute aktuelle Terminologie zu verwenden, indifferent dagegen, ob sie Arbeitnehmer- oder Arbeitgeberorganisationen bezeichnen sollen. Durch das Unspezifische des Begriffs können alle der folgenden Einrichtungen als Modelle für die Korporation angenommen werden: das vormoderne Zunftwesen, die späten Gewerkschaften aus dem Industriezeitalter, der Industrieverband der Metallarbeitgeber, die Handwerkskammer und die Industrie- und Handelskammer, die Krankenkassen und die Kassenärztliche Vereinigung sowie die genossenschaftlichen Vereinigungen wie bei den agrarischen oder finanzwirtschaftlichen Genossenschaften.⁹

Dass Hegel mit seiner letztlich äquivok-sophistischen Fassung des Begriffs des Vermögens das essenzielle Problem des Privatbesitzes an den Produktionsmitteln verwischt, macht sich hier in der erschreckenden Unbestimmtheit seines Begriffs der Korporation erneut geltend. Da die soziale Frage in enger Bindung um jenes Problem kreist, fällt es besonders negativ auf, dass Hegel keine spezifischen Institutionen vorstellt, die dem Interessenausgleich zwischen den höchst unterschiedlichen Interessenverbänden und sozialen Gruppen dienen sollen. Diejenige Einrichtung, die Hegels umfassenden Anspruch nach sozialer Sicherung am weitesten erfüllt, ist ausgerechnet das vormoderne Zunftwesen, gegen dessen unveränderte Beibehaltung Hegel sich jedoch schon seit Langem entschieden ausspricht.

Hegels Konzept der Korporation präsentiert sich demnach als ein mit Ansprüchen überladener, schimärenhafter Begriff, der den Interessenausgleich, die Vermittlungen und Lösungen nicht leisten kann,

⁹ Insofern die Korporationen, ähnlich wie die Zünfte, ihre Mitglieder umfassend vor den ökonomischen Risiken schützen sollen, ohne jedoch in ein Zunftwesen zurückzufallen, scheint es legitim, auch die zeitlich deutlich späteren Gewerkschaften hier zu nennen. Denn sie kommen der Weiterführung jener berufsständisch orientierten Form des Schutzes am nächsten. Zu Herbert Schnädelbachs lesenswerter und vielschichtiger – wenngleich deutlich unkritischeren – Interpretation der Korporationen vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 295–299.

zu deren Erfüllung er ursprünglich konstruiert wird. Die die Zeit »bewegende und quälende« soziale Frage bleibt dadurch für die bürgerliche Gesellschaft ungelöst.¹⁰ Dass der Einzelne vor den Zufälligkeiten und den Bedrohungen durch die Chaotik des Marktes geschützt werde, bleibt so eine nackte Behauptung, da in Wahrheit keine der Korporationen dazu hinreichend in der Lage ist und es ihnen dazu vor allem an Reichtum, an Macht und an dem nötigen Willen fehlt. Die befriedigende institutionelle Vermittlung des Einzelnen mit derjenigen Allgemeinheit, die zunächst durch das innere Band des chaotischen Marktes entsteht, fehlt somit; und Hegels diesbezüglicher Versuch scheitert. Weil Hegel für den Übergang der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat in diesem Punkt der nun gesamtgesellschaftlichen Vermittlung des Einzelnen mit der Totalität des Staates hinsichtlich seiner sozialen Sicherheit keine weiterführenden Bestimmungen angibt, scheitert jener Übergang ebenfalls. Das Aufheben der sozialen Frage und die institutionell umfassend gestaltete Vermittlung von Besonderheit und Allgemeinheit können nicht eingelöst werden.

Bei dem Übergang der bürgerlichen Gesellschaft in die Sittlichkeit des Staates soll nach Hegel aber nicht allein die beanspruchte Einheit von Einzelem und Allgemeinem, die gemäß der Immanenz der Konzeption in der Korporation für die begrenzte Totalität eines der mannigfachen ökonomischen Geschäftsbereiche innerhalb der Gesellschaft erreicht wird, auf die Totalität des ganzen sittlichen Staates ausgeweitet werden. Sondern es soll darüber hinaus sogar eine qualitative Veränderung der Ökonomie selbst durchgesetzt werden. Während die bürgerliche Gesellschaft und die durch sie herbeigeführte Allgemeinheit und Notwendigkeit, die den Einzelnen als Not- und Verstandesstaat und als ein in sich verwobenes Marktgeschehen begegnen, den Subjekten damit zugleich als eine geschichtlich entstandene Heteronomie entgegentreten, müsse nun bei dem Übergang in den sittlichen Staat auch dieser Umstand aufgehoben werden. Hegel formuliert diesen Anspruch, wie oben bereits zitiert, folgendermaßen:

»Wir sahen, daß das Individuum, für sich in der bürgerlichen Gesellschaft sorgend, auch für andere handelt. Aber diese bewußtlose Notwendigkeit ist nicht genug: zu einer gewußten und denkenden Sittlichkeit wird sie erst in der Korporation. Freilich muß über dieser die höhere Aufsicht des Staates sein [...].Der Zweck der Corporation als beschränkter und endlicher hat seine Wahrheit [...] in dem an und für sich *allgemeinen Zwecke* und

¹⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 244, Zusatz, S. 390.

dessen absoluter Wirklichkeit; die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft geht daher in den *Staat* über.«¹¹

Die Allgemeinheit innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist heteronom, da sie fremden Prinzipien folgt: Sie tritt dem Subjekt als etwas Vorgefundenes und Gegebenes gegenüber. Sie entsteht nicht als eine Setzung aus den Begriffen des Selbstbewusstseins. Indem sie soweit einem fremden Prinzip folgt, bleibt die Allgemeinheit des Not- und Verstandesstaates heteronom. Die wahre Allgemeinheit, die dem sittlichen Staat adäquat ist und die ihm zur Ehre gereicht, entsteht erst als Setzung aus einer autonomen, selbstreflektierenden und selbstbewussten Vernunft.

Das Selbstbewusstsein kann vernünftigerweise keine Ökonomie hervorbringen, die unvernünftige Bedrohungen für seine eigene Subsistenz in sich birgt. Darin ist bei Hegel die enge Bindung sachlich fundiert, bei der der Wille als an und für sich freier sein Fürsichsein erreicht, indem beim Aufheben der bürgerlichen Gesellschaft die zufälligen ökonomischen Bedrohungen überwunden werden. Dadurch, dass jene qualitative Transformation der Ökonomie in Wahrheit kategorial wie historisch ebenfalls ausbleibt, sowie dadurch, dass auch bei diesem Aspekt die soziale Frage erneut ungelöst bleibt, scheitern auch diese Erwartungen, die Hegel an dieser Stelle bei dem Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft in den sittlichen Staat ausdrücklich hegt. Stattdessen misslingt der Übergang; und das Aufheben der bürgerlichen Gesellschaft bleibt aus. – Ihre Mängel und Bedrohungen bleiben dagegen bestehen.

Die Menschen, von denen Hegel nur selten spricht, können gemäß seinem systematischen Grundverständnis innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft die Versöhnung mit der Allgemeinheit noch nicht erreichen, weil die Allgemeinheit hier ihr eigenes Fürsichsein noch nicht erfüllt. Die Versöhnung als die dialektische Einheit des Besonderen und des Allgemeinen könnte dagegen zustande kommen, wenn das Aufheben der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat in der von Hegel intendierten Weise gelingen würde. Die Brücke, die in einem solchen Sinn als ein politischer und sozialer Prozess die Versöhnung herbeiführen müsste, bleibt jedoch unvollendet. Hegel verzichtet an dieser Stelle vermutlich nicht grundlos auf einen solchen rechtsphilosophischen Begriff der Versöhnung und baut stattdessen eine neue, nicht weniger brüchige Brücke: eine metaphysisch-teleologische. Das Scheitern der Vermittlungsansprüche, auf die der Begriff des sittli-

¹¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 255, Zusatz, S. 397 u. § 256, S. 199. Vgl. oben die Fußnoten 13, S. 69.

chen Staates gestützt ist, liefert zwar keinen zureichenden Grund für Hegels abschließende teleologische Auflösungen, sicher jedoch eine weitere Motivation.

Wodurch die »wahrhafte Versöhnung« objektiv werde

Obwohl Hegel eine Reihe der erforderlichen Vermittlungen nicht gelingen und eine Vielzahl der essenziellen Probleme auch nach der Aufhebung der ersten zwei Momente der Sittlichkeit in den Staat noch ungelöst bleiben, findet er dennoch einen Ausweg: einen ideologischen. An die Stelle der sachgerechten Einlösung der Versöhnung setzt Hegel die ideologische Behauptung ihres Gelingens. Neben den brennenden Fragen nach dem >Ob< und dem >Wann< der Versöhnung gestaltet Hegel insbesondere auch ihr >Wie< höchst problematisch. Die Vermittlung der besonderen Interessen mit dem allgemeinen Interesse, die auf der Grundlage der rechtsphilosophischen Kategorien durch soziale und politische Prozesse und Institutionen erreicht werden müsste, wird nun durch die transzendenten Kategorien der Weltgeschichte und speziell durch die Partikularität des Volksgeistes herbeigeführt.

Das Kapitel zum Staat beginnt mit einer Reihe von Ausführungen, in denen Hegel in der Sprache seiner Dialektik unzweideutig und umfassend die Einheit der Rechte der Subjektivität mit den allgemeinen Bedingungen auseinanderlegt:

»Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjectivität sich zum *selbstständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen, und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten. [...] Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, daß also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennehmen muß, daß aber die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muss, fortschreiten kann.«¹

Dadurch bleibt dennoch die Frage, wie diese Bestimmungen 1820 in Erfüllung gehen können. Die Betrachtung der tatsächlichen geschichtlichen Situation und ihrer drängenden rechtlichen, politischen und sozialen Probleme zeigt, dass jene Wirklichkeit von der dialektisch beschriebenen Versöhnung zwischen den Rechten der Einzelnen und

¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 260 u. § 260, Zusatz, S. 208.

der staatlichen Allgemeinheit sowie zwischen der Vernunft und der Wirklichkeit noch weit entfernt ist. Neben der Beschreibung des Ziels und des angestrebten Endzustandes bleibt es in dem weiteren Verlauf der begrifflichen Entfaltung vielmehr weiter im Dunkeln, *wie* es dazu kommen soll. Durch welche Einrichtungen und durch welche Veränderungsprozesse soll jene Versöhnung der besonderen Ansprüche der Einzelnen und ihrer Freiheit mit der gesamtgesellschaftlichen Allgemeinheit erreicht werden? Je weiter Hegel in der konkreten Entwicklung seiner Staatsbestimmungen voranschreitet, desto weniger kommt sogar dergleichen in Aussicht. Zum Ende hin beschreibt er speziell mit seinen Bestimmungen zum Majorat und zu den Rechten des Landadels und des Junkertums eine preußische Realität, die der Vollendung des Prinzips der Subjektivität noch verheerender entgegensteht als in den gängigen Vorstellungen zur konstitutionellen Monarchie der Zeit.

Da Hegel dazu, wodurch die Versöhnung erreicht werde, d. h. welche Institutionen, Prozesse und Veränderungen sie herbeiführten, in dem Kapitel zum Staat kein Wort verliert, lohnt der Blick auf die fragliche Antwort, die er dazu nachträglich liefert. Während die Versöhnung jenseits der anfänglichen Paragraphen zum Staat in dem Staatskapitel auch den Inhalten nach keine Erwähnung mehr findet, benennt Hegel sowohl die Versöhnung als auch die Instanz, durch welche sie wirklich werde, in den §§ 358-360 nun ausdrücklich. Die Versöhnung enthält hier nach wie vor den Inhalt der umfassenden Vermittlungen zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen sowie zwischen der Endlichkeit und der Unendlichkeit. In jenen Paragraphen wird ihr Bedeutungsspektrum nun zusätzlich durch die religiös gefärbten Begriffspaare der >göttlichen und menschlichen Natur< sowie des >Diesseits< und des >Jenseits< erweitert. Hegel beginnt mit dem germanischen Volksgeist, der im germanischen Reich, bzw. in der germanischen Welt waltet, und charakterisiert ihn in § 358 durch den letzten »Wendepunkt«, der sein Prinzip sei und bei dem der Geist die »absolute[] *Negativität*« und »die *unendliche Positivität*« wechselseitig ineinander umschlagen lasse.² Jene Versöhnung werde dem

»nordischen Prinzip der germanischen Völker zu vollführen übertragen«.³

Die Paraphrase des § 359 besagt daraufhin:

² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 280f.

³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 281.

Die »existierende Versöhnung und Lösung alles Gegensatzes« liegt zunächst noch abstrakt in der »Empfindung als Glaube, Liebe und Hoffnung«. Sie gehört hierin der »Innerlichkeit des Prinzips« des germanischen Volksgeistes. Gleichwohl »entfaltet« dieser germanische Volksgeist umgehend ihren Inhalt zu einem »*weltlichen Reiche*«, was bedeutet, »ihn zur Wirklichkeit und selbstbewußten Vernünftigkeit zu erheben«. ⁴

Die letzten Worte des letzten Paragraphen der *Rechtslehre* lauten, grammatisch recht unübersichtlich, schließlich:

»Indem in dem harten Kampfe dieser im Unterschiede, der hier seine absolute Entgegensetzung gewonnen, stehenden und zugleich in Einer Einheit und Idee wurzelnden Reiche, – das Geistliche die Existenz seines Himmels zum irdischen Diesseits und zur gemeinen Weltlichkeit, in der Wirklichkeit und in der Vorstellung, degradiert, – das Weltliche dagegen sein abstractes Fürsichseyn zum Gedanken und dem Principe vernünftigen Seyns und Wissens, zur Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes hinaufbildet, ist *an sich* der Gegensatz zur marklosen Gestalt geschwunden; die Gegenwart hat ihre Barbarey und unrechtliche Willkühr und die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift, so daß die wahrhafte Versöhnung objectiv geworden, welche den *Staat* zum Bilde und zur Wirklichkeit entfaltet, worin das Selbstbewußtseyn die Wirklichkeit seines substantiellen Wissens und Wollens in organischer Entwicklung wie in der *Religion* das Gefühl und die Vorstellung dieser seiner Wahrheit als idealer Wesenheit, in der *Wissenschaft* aber die freye begriffene Erkenntniß dieser Wahrheit als Einer und derselben in ihren sich ergänzenden Manifestationen, dem *Staate*, der *Natur* und der *ideellen Welt*, findet.« ⁵

Jene Satzkonstruktion, die aus zwei, mit Semikolon verbundenen, Hauptsätzen und unzähligen Appositionen und Nebensätzen besteht, lässt sich durch das Umformen in mehrere kürzere Sätze und durch das Weglassen einiger Worte grammatisch deutlicher in der folgenden Weise ausdrücken:

>Indem in dem Kampfe dieser Reiche [einerseits] das Geistliche zum irdischen Diesseits degradiert, das Weltliche dagegen [andererseits] sein Fürsichsein zur Vernünftigkeit des Rechts hinaufbildet, ist *an sich* der Gegensatz geschwunden.<

>Die Gegenwart hat ihre unrechtliche Willkür und die Wahrheit hat ihr Jenseits abgestreift.< Dadurch ist >die wahrhafte Versöhnung objectiv geworden<. Diese Versöhnung entfaltet

⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 359, S. 281.

⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 360, S. 281f.

>den *Staat* zum Bilde und zur Wirklichkeit<. Darin >findet< das >Selbstbewußtsein< dreierlei: Es findet >in organischer Entwicklung [erstens] die Wirklichkeit seines substantiellen Wissens und Wollens; in der Religion [zweitens] das Gefühl und die Vorstellung dieser seiner Wahrheit als idealer Wesenheit [und drittens] in der Wissenschaft aber die freie begriffene Erkenntnis dieser Wahrheit. [Diese Wahrheit, deren begriffene Erkenntnis das Selbstbewußtsein in der Wissenschaft findet, ist] in ihren sich ergänzenden Manifestationen ein und dieselbe. Diese Manifestationen sind: der *Staat*, die *Natur* und die *ideelle Welt*.⁶

Für eine umfassende Interpretation wäre eine solche grammatische Umformung lediglich der erste Schritt. Um sie ist es an dieser Stelle gleichwohl nicht zu tun.

Bedeutsam ist hier in erster Linie nur die Aussage, nach der die Versöhnung dadurch objektiv geworden sei, dass die Gegenwart ihre unrechtliche Willkür und die Wahrheit ihr Jenseits abgestreift habe. Es fällt erneut auf, dass Hegel diesen Prozess im grammatischen Perfekt ausformuliert und dass er damit ausdrücklich eine Bewegung beschreibt, die bereits in der Vergangenheit abgeschlossen wurde. In Wahrheit formuliert er in dieser absichtlich ideologischen und falschen Gestalt jedoch den Anspruch an einen Prozess, der in der Zukunft erst beginnen soll.

Jener Satz besagt, dass an die Stelle der antiken Herrschaftssysteme, des späteren aufgeklärten Despotismus und der zeitgenössischen adeligen Restauration der moderne bürgerliche Rechts- und Verfassungsstaat treten müsse. Dieses ist in den modernen Demokratien heute erreicht, keinesfalls jedoch 1820 in den siegreichen Monarchien des >Bundes der drei schwarzen Adler<.⁷

Dass die Wahrheit ihr Jenseits abstreifen müsse, soll in diesem Zusammenhang dasjenige heißen, was Hegel zum Abschluss des Paragraphen wiederholt: Diejenigen Einsichten, die mit der Religion und der Theologie verknüpft sind, sollen von dem Licht der Aufklärung durchdrungen werden; und sie sollen in das System der dialektischen Erkenntnisse eingebunden werden, weil sie einzig dadurch ihre Transzendenz verlieren und als echte Wahrheit erstrahlen können. Dies kann in dem Sinne Hegels nicht erreicht werden, solange die theologischen und religiösen Inhalte nicht bereit wären, sich in ihr Momentverhältnis mit der Wissenschaft einzuordnen. Dadurch wären sie als untergeordnete Momente in dem Verhältnis. Jener Zustand ist

⁶ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 360, S. 281f.

⁷ Vgl. EGNER, *Revolutionen und Reformen*, S. 46. Vgl. oben Fußnote 3, S. 42.

für die Breite der gesellschaftlichen Realität zur Zeit Hegels ebenso wenig erfüllt wie heute.

Hier zeigt sich erneut, dass Hegel die Ansprüche, die aus seiner spezifischen Weiterführung der Ideale der Aufklärung herrühren, gar nicht aufgibt, sondern dass das Problematische vielmehr in der Art und Weise liegt, in der er den Prozess ihrer Verwirklichung behandelt und darstellt. Dazu zählt zunächst die ideologische Verdunkelung, bei der Hegel an der Stelle der nötigen und konsequenten Forderung nach weiteren sittlichen Fortschritten für die Zukunft ihre Unmöglichkeit, ihre Unnötigkeit und ihre Unvernünftigkeit behauptet. Des Weiteren spricht er das Bestehende heilig, bloß weil es da ist, und fordert ihm gegenüber eine schweigsame Demut und umfassenden Gehorsam. Schließlich lügt Hegel hier auch schlicht über

»die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu *begreifen*.«⁸

Statt bei dem Begreifen zu helfen, zündet Hegel hier seine entsprechenden Nebelgranaten; und wenn deren Rauch sich verzieht, erkennt der klare Blick das, was alles einer Versöhnung der Vernunft mit der Wirklichkeit in Wahrheit noch im Wege steht.

Abgesehen von diesen Punkten benennt Hegel hier auch diejenige Instanz, durch die die Versöhnung anstelle des erwarteten politisch-institutionellen Prozesses hergestellt werde: durch den partikularen germanischen Volksgeist. Denn jene Versöhnung wird dem

»nordischen Prinzip der germanischen Völker zu vollführen übertragen.«⁹

Die Versöhnung zu vollbringen, ist nun kein politischer Akt mehr und es ist nicht mehr die Aufgabe für die wünschenswerten staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen, die dem Interessenausgleich gelten, sondern, dies zu vollführen, sei nun die Aufgabe des transzendenten Volksgeistes.

Durch das chauvinistische Pathos, das den Wert der eigenen Kultur überhöht, soll der Blick auf das tatsächliche Scheitern der Versöhnung und ihrer Ansprüche getrübt und zugleich der mögliche Schmerz darüber betäubt werden. Wenn die Partikularität der eigenen Kultur als einzige das Lob erhält, etwas zustande zu bringen, was niemandem sonst gelinge, sind die Bürger vielleicht bereit, an die weitreichende Verwirklichung ihrer Freiheit zu glauben, wo es in Wahrheit darum geht, deren Scheitern zu verdunkeln. Hegel verlässt

⁸ HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, S. 15f.

⁹ Ebd. HEGEL, *Rechtslehre*, § 358, S. 281.

hier deshalb nicht zufällig den Weg seiner politischen Kategorien zugunsten der Ideologie von der Herrschaft der Volksgeister.

Dennoch zeigt dies nur die Motive zur Ideologie, noch nicht ihren Grund. Jener Grund offenbart sich an der Stelle, wo die Immanenz des modernen Staates nicht bloß die Beschränkungen der besonderen Subjektivität beinhaltet, sondern ihr Opfer und Ende einfordert: Die Bereitwilligkeit der Soldaten, im Krieg in ihren eigenen Tod zu gehen, verlangt eine Identifikation des Subjekts mit dem Staat, die in der Zweckrationalität des Verhältnisses zwischen Rechten und Pflichten nicht mehr aufgeht. Jene Identifikation kann darum allein ideologisch hergestellt werden. Jener Fall bleibt in den modernen Staaten zwar ebenso die Ausnahme wie der rechtliche Ausnahmezustand, der im Kriegsfall ausgerufen wird. Insofern die internationalen Beziehungen jedoch auch nach ihrem immanenten imperialistischen Charakter zu beurteilen sind, gehören die Bedingungen des Krieges ebenso immanent zu den modernen Staaten und ihren Außenverhältnissen, wie die Regelungen des Ausnahmezustandes zu ihren modernen Verfassungen. Ohne es zu wollen und in Worten, die das Gegenteil behaupten, spricht Hegel bereits bei seiner Reflexion der Partikularität der Staaten und der Antagonismen in ihren Außenbeziehungen einige Wahrheiten über den Zusammenhang von nationaler Partikularität, Krieg und der völkisch-ideologischen Kategorie des Volksgeistes aus. Die Bedrohung jeder sittlichen Realität durch den Krieg verkehrt er ideologisch dabei in die sittliche Kraft der Kriege.

7.3 Individualität und Krieg, Verträge über Krieg und Frieden und die Gerechtigkeit des Weltgerichts

Das Verhältnis zwischen den Staaten steht, insbesondere insofern es seiner Natur nach krieglerisch ist, im Zentrum der abschließenden §§ 321–360. Hegels Umgang mit dem Thema des Krieges ist darin ausgesprochen vielfältig – in weiten Teilen jedoch auch inkonsistent und widersprüchlich. Was die systematische Verteilung der Teilaspekte sowie die systematische Anordnung der jeweiligen Paragraphen betrifft, so gibt es eine Reihe von Auffälligkeiten. Im Zentrum des Ganzen steht Hegels Aussage über den Naturzustand zwischen den Staaten, die ebenso zutreffend wie vor dem Hintergrund seiner sonstigen praktischen Philosophie skandalös ist. Wie oben zitiert, lautet sie:

»Weil aber deren Verhältniß [das der einzelnen Nationalstaaten zueinander, D. M.] ihre Souverainetät zum Princip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegeneinander, und ihre Rechte

haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie konstituierten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre *Wirklichkeit*.«¹

Das Hauen und Stechen, das die Kriege kennzeichnet, steht hierzu in unmittelbarem Zusammenhang.

Jene Bestimmung befindet sich in der Mitte der drei systematischen Orte, an denen Hegel den Krieg innerhalb dieser Zusammenhänge thematisiert. In dem ersten Teil versucht er unter dem Titel der *Souveränität gegen außen*, die Entgegensetzung der Staaten analog zu dem negativen Verhältnis zu fassen, in dem mehrere Selbstbewusstseine zueinander stehen.² In der Folge dessen stellt er ihr Verhältnis als wesentlich antagonistisches dar. In diesem Abschnitt findet sich auch eine erste Abwehr von Kants Vorschlägen zu einem *ewigen Frieden*. Des Weiteren spricht Hegel hierin von dem »sittliche[n] Moment des Krieges«.³

Der zweite Abschnitt stellt dann das *äußere Staatsrecht* direkt dar.⁴ Darin werden unter anderem die möglichen und unmöglichen rechtlichen Regelungen der Kriegsverhältnisse diskutiert. Hier benennt Hegel die schiere Willkür und das besondere Wohl und Eigeninteresse eines einzelnen Staates als den wahren Grund für die tatsächlichen

¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 333, S. 270. Vgl. die Fußnoten 15, S. 148, 6, S. 182 u. 9, S. 252.

² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 321–329, S. 264–268.

³ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265. Dass Hegel versucht, den Krieg als Moment mit der Sittlichkeit zu verknüpfen, bedeutet eine hanebüchene Zumutung. Sein Argument ist sachlich falsch, weil sonst von jeder anderen empirischen Zufälligkeit, die das Leben bedrohen und dadurch dessen Endlichkeit beweisen kann, dasselbe »sittliche Moment« ausgesagt werden müsste. Vgl. ebd.

Jenes falsche Argument bezeichnet außerdem den Umkehrpunkt, bei dem es nicht mehr um das Bewahren der aufgehobenen Moralität geht, sondern in der nun das Prinzip der Sittlichkeit mit Füßen getreten wird: Denn in der Folge der von Hegel ausdrücklich verlangten Nichtigsetzung des einzelnen Lebens werden die Menschen fortan lediglich noch als bloße Mittel für die heteronomen Zwecke gebraucht, die durch die Kriege erreicht werden sollen. – Seien diese nun die Zwecke, aus denen die Kriege von den Herrschenden ursprünglich erklärt werden, oder die transzendenten Zwecke des zu sich selbst findenden Weltgeistes.

Jene Bestimmung bezeichnet deshalb einen der Springpunkte der *Rechtslehre*. Als solche wird sie in der vorliegenden Arbeit an einer Vielzahl von Stellen angeführt. Siehe dazu hier auch die folgenden Seiten. Das vollständige Zitat zu Hegels falschem Argument findet sich bereits oben in der Fußnote 38, S. 186. Vgl. dort auch den gesamten Kontext.

⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 320–340, S. 263–273.

Kriege.⁵ Er unterscheidet diese Erklärung ausdrücklich von dem Aspekt der antagonistischen Verhältnisse, die analog zu der Struktur der Selbstbewusstseinsbeziehungen gegeben sind und die er bereits in dem benannten Abschnitt zur *Souveränität gegen außen* auseinanderlegt.⁶

Der dritte Abschnitt betrifft die Weltgeschichte, in der als einem Weltgerichte die Kriege und Kriegsverhältnisse eine Gerechtigkeit erreichen sollen, die ihnen vermittels der rechtsphilosophischen Kategorien nicht zu verschaffen wäre, obwohl Hegel dies so offen nicht zugeben würde.⁷ Das Scheitern der Vermittlungen, die Rechtlosigkeit der zwischenstaatlichen Verhältnisse und der Tod und das Opfern der Träger der Freiheit scheinen den Ruf nach einer solchen höheren Gerechtigkeit zu motivieren: Weil für das Völkerrecht rechtlich »kein Prätor vorhanden« ist, führt Hegel den »allgemeinen Geist« ein, der dann in der Weltgeschichte »sein Recht« an den Völkern »ausübt«.⁸ Dieser Schritt ist logisch unschlüssig und er stellt die besagte *metábasis eis állo génos* dar.

⁵ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 337, S. 271.

⁶ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 337, S. 271.

⁷ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 341–360, S. 272–282.

⁸ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 339, Zusatz u. § 340, S. 272f.

Die Elemente in Hegels Theorie des Krieges und ihre Unstimmigkeiten

Hegels Theorie des Krieges sollte nach mehreren Aspekten aufgespalten werden. Dazu zählt erstens die geschichtliche Betrachtung, in der die Ereignisse in erster Linie analysiert und erklärt, nicht jedoch moralisch gewertet werden sollen.¹ Zweitens stellt sich die Frage nach der realpolitischen Reaktion auf die antagonistischen Verhältnisse in den internationalen Beziehungen.² Drittens enthält Hegels Theorie des Krieges eine weitreichende Kritik an seinen Vorgängern und hier insbesondere an Kants Konzept zu einem *ewigen Frieden*.³ Viertens entwickelt Hegel eine Metaphysik des Krieges, die verschiedene Unterasspekte aufweist. Sie soll α) eng mit der Struktur des Selbstbewusstseins und den dialektischen Begriffsbewegungen zusammenhängen. Ferner soll sie β) eine wesentliche Funktion für Hegels teleologisch-geschichtsphilosophisches Konzept erfüllen. Danach soll sie γ) speziell eine Rechtfertigung für die Schrecken und das Leid in der Geschichte enthalten, indem sie als »*Theodicaë*« fungiert, die »eine Rechtfertigung der *Vorsehung* ist.«⁴ Schließlich spricht Hegel δ) in diesem Sinn von dem »sittliche[n] *Moment* des *Krieges*«. ⁵

Die Legitimationen des Krieges, die mit dem vierten Aspekt zusammenhängen, scheinen dem ersten Eindruck nach Hegels Apologie im Kern zu verkörpern. Doch Hegel spricht fünftens ausdrücklich davon, dass jene Legitimation >nur philosophisch< ist und dass
»die wirklichen Kriege noch einer anderen Rechtfertigung bedürfen«. ⁶

Nach jenem fünften Punkt liefert die Metaphysik des Krieges noch nicht die wahre Ursache der Kriege; und demgegenüber sollen die Kriege vorrangig aus ihrem Grund erklärt und auch legitimiert werden. Als jenen Grund nennt Hegel hier ausdrücklich

¹ Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*. Vgl. oben das Kapitel: 3.1 *Allgemeinheit und Besonderheit in ihrer präzisen historischen Zuordnung*, S. 81ff.

² Vgl. speziell HEGEL, *Rechtslehre*, § 337, Anm., S. 271f.

³ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm. u. Zusatz, S. 265f., § 333, Anm., S. 270 u. § 339, Zusatz, S. 502f.

⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 266. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 150. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 28f.

⁵ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265.

⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 266.

»das wirklich gekränkte oder bedrohte Wohl in *seiner bestimmten Besonderheit*«. ⁷

Die >gekränkte< Partikularität des einzelnen Staates veranlasse den Krieg; und sie sei so auch ihr wahrer Grund. ⁸

In all dem, was Hegel zu den einzelnen Aspekten äußert, finden sich treffende Darstellungen und rationale Überlegungen. Diese behalten nicht das Übergewicht. ⁹ Jene Aspekte sollen miteinander verbunden sein; und nicht zuletzt dadurch gelingt es Hegel in keinem von ihnen, die Ansprüche der Vernunft, der Sittlichkeit, der Freiheit und des Rechts mit der Wirklichkeit der Kriege hinreichend in Einklang zu bringen. Die Rationalität waltet in den Darstellungen demnach stärker oder schwächer und die Widersprüche schreien lauter oder leiser. Wenn den Widersprüchen in und zwischen den Ebenen gefolgt wird, entspinnt sich schließlich ein Netz vielfältig ineinander verwobener Inkonsistenzen.

So spricht Hegel beispielsweise gemäß dem vierten Punkt davon, dass das Zufällige dem Zufälligen widerfahren müsse, damit dessen Wahrheit sich erfülle. ¹⁰ Es ist eine schwache Erklärung für die Notwendigkeit der Kriege, weil auch jedes andere Zufällige dieselbe Funktion erfüllen könnte. ¹¹ Das bleibt von Hegel nicht unbemerkt und er rechtfertigt das Abstrakte seines Arguments damit, dass es in dieser geschichtsphilosophischen Theodizee auch um nichts anderes gehe, als das Zufällige als Zufälliges auszuweisen. ¹² Er verweist daraufhin auf einen späteren Paragraphen als den systematischen Ort der weiteren Ausführung. ¹³ Wenn er dort dann jedoch auf den wahren Legitimationsgrund des Krieges zu sprechen kommt, so benennt er nun den eiteln Eigendünkel der Besonderheit einer nationalen Regierung, die insofern als bloßes Individuum auftritt und die einzig ihr Eigeninteresse im Auge hat. ¹⁴ Eine solche Gesinnung, in der eine

⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 337, S. 271.

⁸ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 337, S. 271.

⁹ Das meiste davon kann hier im Einzelnen nicht diskutiert werden.

¹⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265.

¹¹ Vgl. dazu auch SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 322.

¹² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, samt Anm., S. 265f.

¹³ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 337, S. 271.

¹⁴ Gegen Hegel ist es sprachlich und sachlich problematisch, den Staat als ein tätiges Subjekt darzustellen. Denn, exakt ausgedrückt, setzt nicht der Staat selbst, sondern dessen Regierung die Staatsinteressen durch. Die Regierung setzt das um, was ihrer Einschätzung nach im Interesse der Nation liegt. Ihr Eigendünkel gründet in jenem notwendig national eingeeengten Standpunkt. Jeder Eigendünkel jenseits von diesem Grund bedeutet hingegen eine Schan-

Einzelheit einzig nach ihrem besonderen Wohl und Eigennutz ohne sittlichen Rahmen agiert, stellt aber gerade den

»Verlust der Sittlichkeit dar, oder, da sie als das Wesen nothwendig *scheinend* ist, [...] macht es die *Erscheinungswelt* des Sittlichen, die *bürgerliche Gesellschaft* aus.«¹⁵

Die Partikularität des besonderen Wohls und der besonderen Interessen sei laut dem § 337 ausdrücklich der wahre sittliche Grund der Kriege, wodurch ein >sittliches Moment des Krieges< gleichwohl konsistent nicht zu begründen ist. Denn dazu müsste die zufällige Partikularität über die vernünftige Allgemeinheit und die sittliche Wahrheit gestellt werden. Dort, wo in der Anmerkung des § 324 von dem >sittlichen Moment des Krieges< wörtlich die Rede ist, wird eine solche Perspektive der bürgerlichen Gesellschaft hingegen explizit zurückgewiesen.¹⁶ Dennoch sei jener wahre Grund des nationalen Eigeninteresses der >nur philosophischen Rechtfertigung< aus dem § 324, die in Wahrheit dort ebenso wenig gelingt, übergeordnet. In solch eine Chaotik von Bestimmungen und Halbargumenten kann keine konsistente Ordnung gebracht werden.

Der Krieg ist durch das zu charakterisieren, was in dem § 337 über ihn ausgeführt wird: Er bringt Tod und Verderben. Er tut dies unter anderem, weil er aus nationalem Eigeninteresse begonnen wird und weil es auf der Grundlage der gegeneinander eingenommenen Partikularitäten der einzelnen Nationalstaaten keine rechtliche und sittliche Instanz gibt, die den eigennützigen Interessen nicht untergeordnet sowie ihnen gegenüber nicht bloß relativ wäre. Es gibt dergestalt keine immanent sittliche Bestimmung, die dem Krieg zugeschrieben werden könnte; und er hat außerdem keinerlei Beziehung zu einer sittlichen Allgemeinheit. Vor diesem Hintergrund entlarvt Hegels Wort von dem >sittlichen Moment des Krieges< sich als schale Ideologie. Es beruht an der Stelle, an der Hegel davon spricht, auf der geschichtlichen Beobachtung, dass die Bedrohungen durch die möglichen Kriege die Fortschritte und die ökonomischen und institutionellen Veränderungen erzwingen. Außer Hegels teleologisch-geschichtsphilosophischem >Sollen<, nach dem es den Fortschritt geben *soll*, ohne dass diese Voraussetzung begründet würde, kennt der Krieg somit auch in jener Passage keinen sittlichen Grund. Denn

de. Verliert eine Regierung etwa die Interessen der Nation aus den Augen und grenzt sich nur noch eigenwillig gegen die anderen Fraktionen innerhalb der Nation ab, so handelt es sich um eine schlechte Regierung und um eine Form des Eigendünkels, von der hier nicht die Rede ist.

¹⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 181, S. 159.

¹⁶ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265.

außerhalb jener Fortschrittsmetaphern kann Hegel wiederum keine sittliche Bestimmung zur Legitimierung der Kriege angeben.

Von der Nation als Individuum zur sittlichen Kraft der Kriege

Jenseits der Äußerungen zu Beginn des Staatskapitels ist von den Individuen kaum mehr die Rede. Ab ca. der Hälfte des Kapitels und zwar mit dem Beginn des Unterkapitels *I. Innere Verfassung für sich* unternimmt Hegel es, den Begriff der Individualität erst auf den Monarchen und dann auf die Nationen zu verschieben.¹ Wie oben in demselben Zusammenhang bereits zitiert, schreibt Hegel direkt zu Beginn des nächsten Unterkapitels *II. Die Souveränität gegen außen* dazu:

»Der Staat hat in dieser Bestimmung *Individualität*, welche wesentlich als Individuum und im Souverain als wirkliches, unmittelbares Individuum ist (§. 279.).«²

Die Regierungen, die der Staatsräson unterworfen sind und die keinesfalls allein ihre partikularen Eigeninteressen verfolgen dürfen, sondern die jederzeit den übergeordneten Interessen des Staates verpflichtet bleiben, nehmen die Funktionen der Souveränität wahr. Da die Totalität des Staates in diesem Sinn noch über der jeweiligen ausübenden Regierungsgewalt steht, kann durchaus angebracht formuliert werden, dass der Staat nach außen und nach innen souverän ist. Nach innen sind die Gesetze des Staates seine Gesetze; und ihr Grund ist die staatliche Souveränität. Nach außen gibt es ebenfalls keine Instanz, die über dem jeweiligen Staat stünde und ihm gegebenenfalls Einhalt gebieten könnte; und deshalb zeigt er sich nach außen genauso souverän.

Vor diesem Hintergrund kann der Staat selbst als ein Wille gefasst werden, der sich in Gesetzen äußert und objektiviert und der in seinen Außenverhältnissen zu den anderen Staaten in einer Weise in Beziehung tritt, bei der die Staaten als Individuen und als Willen miteinander kommunizieren. Hegels Charakterisierung des einzelnen Staates als eines Individuums ist darum nicht völlig aus der Luft gegriffen. An dieser Stelle deuten gleichwohl das Rechtlose und das Unsittliche in den internationalen Beziehungen sich an. Der Umgang, den Hegel mit diesem Problem plant, zeigt sich bereits in dem fol-

¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 275–286, S. 230–240 u. §§ 320–332, S. 263–270.

² HEGEL, *Rechtslehre*, § 321, S. 264. Vgl. oben die Fußnoten 10ff., S. 167.

genden § 322, in dem Hegel die staats- und völkerrechtlichen Kategorien zugunsten einer Sprache des metaphysischen sowie geschichtsphilosophischen Nebels und des nationalen Pathos verlässt:

»Die Individualität, als ausschließendes Für-sich-seyn erscheint als *Verhältniß zu andern Staaten*, deren jeder selbstständig gegen die andern ist. Indem in dieser Selbstständigkeit das *Für-sich-seyn* des wirklichen Geistes sein *Daseyn* hat, ist sie die erste Freyheit und die höchste Ehre eines Volkes.«³

Mit der Sphäre des einzelnen Staates verlässt Hegel auch die Prinzipien seiner naturrechtlichen Argumentation, die zu dem Staat als der höchsten Stufe der Sittlichkeit und als ihrem Grund geführt hat.

In der Anmerkung zu dem Paragraphen wendet er sich selbst umgehend gegen dasjenige originär nationalistische Pathos, das zu der Zeit die Einheit Deutschlands fordert. Sein Argument führt er gleichzeitig gegen die gewählten Staatsoberhäupter:

»Die erste Gewalt [...] ist daher diese Selbstständigkeit [...]; es gehört deswegen zu dieser ursprünglichen Erscheinung, daß ein Individuum an ihrer Spitze steht, Patriarch, Stammeshaupt u.s.f.«⁴

So wenig die Bestimmungen aus archaischen Formen der Sittlichkeit als Beurteilungsmaßstab für ihre modernen Nachfolger taugen, sowenig gelingt an dieser Stelle der Teil von Hegels Argumentation, der sich gegen die Demokratie und gegen die Einheit Deutschlands richtet.

Die Identifikation, in der Hegel die partikulare Nation wie ein Individuum und einen Willen behandelt, wird er auch im Weiteren dazu benutzen, den Staaten in ihren Außenbeziehungen den Anschein von Vernünftigkeit zu verleihen, obwohl sie in Wahrheit darauf keinen Anspruch haben. Die Staaten stehen, wie es Hegel der Sache nach selbst zeigt, in ihren außenpolitischen Beziehungen einander als versteinerte Partikularitäten gegenüber. Es gibt z. B. erstens keine Instanz, die die Verbindlichkeit ihrer Verträge durchsetzen könnte. Sie haben zweitens keine Beziehung zu einer universal über ihnen installierten Vernunft. Ihre Bewegungen führen drittens zu keiner dialektischen Einheit. Ihre Beziehungen zeigen viertens keine Analogie zu den dialektischen Begriffsbewegungen. Die vorfindlichen Staaten und ihre spezifischen Außenbeziehungen gehen fünftens lediglich aus der Kontingenz bzw. der Zufälligkeit der bloß geschichtlichen Entwicklung hervor. Ihr Verhältnis kann sechstens jederzeit zu Kriegen führen;

³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 322, S. 264.

⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 322, Anm., S. 264.

und die Kriege bedeuten siebteils das Gegenteil von Hegels Unterstellung, nämlich die existenzielle Bedrohung für das Leben, die Vernunft und die Sittlichkeit.

In dieser Situation versucht Hegel den Anschein von Vernünftigkeit dadurch zu erwecken, dass er die Außenverhältnisse der Nationen mit den metaphysischen Einsichten über den Begriff des Selbstbewusstseins parallel führt: Das Subjekt muss sich in ein Objekt spiegeln, um sich seines Unterschieds gegen Anderes gewahr zu werden. Und es muss, um sich seiner Identität mit sich selbst zu versichern, sich in einem anderen Subjekt spiegeln. Durch den Akt des Aufhebens jener Momente entsteht schließlich die dialektische Einheit des Subjekts als an und für sich seiendes. Hegel benötigt hierfür den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, der in einem wechselseitigen Bestimmungsverhältnis den Unterschied zwischen *Bestimmen* und *Bestimmtwerden* wiederholt. Des Weiteren braucht Hegel die Vielheit von mindestens zwei Subjekten.

In der rekursiven Reflexion auf die vorfindlichen Gegebenheiten wäre die entsprechende adäquate Erkenntnis leicht zu erlangen. Doch Hegels Objektiver Idealismus muss beides nun erst als eine Setzung aus dem ursprünglich *einen* und mit sich identischen Subjekt hervorbringen. Das bedeutet, dass Hegel einen Prozess der Selbstentäußerung und der Selbstaufspaltung des ursprünglich einen Geistes darstellen muss. Hier heißt es deshalb, »das *Für-sich-seyn* des wirklichen Geistes« erlangt »sein *Daseyn*«, indem der Geist sich in das Verhältnis aufspaltet, in dem die vielen selbständigen Staaten in der Welt sich befinden.⁵

Die Probleme, die aus einer solchen Konstruktion des Begriffs des Selbstbewusstseins entstehen, lassen sich hier in den §§ 320ff. ebenso nachweisen, wie in den anderen Teilstücken des Hegelschen Systems, in denen der analoge Versuch unternommen wird. In jenen Fällen besteht jeweils, wie auch hier, die Beziehung zu Hegels Konstruktion des Selbstbewusstseins aus seiner frühen *Phänomenologie des Geistes*. Dort zieht Hegel in äußerst problematischer Manier sachfremde und zweckwidrige Bestimmungen und Assoziationen hinzu, indem er den »Kampf auf Leben und Tod« sowie »Herrschaft und Knechtschaft« in jene Zusammenhänge einflechtet und dort kategorial erläutern möchte.⁶ Er erreicht dadurch eine merkwürdige Überdetermination. Das *Bestimmen* und *Bestimmtwerden* wird parallel geführt mit und erweitert durch das *Herrschen* und *Beherrscht-*

⁵ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 322, S. 264. Vgl. oben Fußnote 3, S. 237.

⁶ Vgl. HEGEL, *Phänomenologie*, S. 111 u. 112ff.

werden, obwohl dies für die metaphysische Analyse dort kontraproduktiv ist. In Hegels Metaphysik des Verderbens und der Phönixgeburt wird seither die Struktur des Selbstbewusstseins mit dem Tod, dem Verderben und der Unterwerfung eng geführt. Dies betrifft auch seinen Begriff der Anerkennung.⁷ In diesen Zusammenhang gehört außerdem seine »Metaphysik des Krieges«, die an dieser Stelle im Zentrum des Interesses steht und die Schnädelbach in engem Einklang mit Hegel bis in die *Wissenschaftlichen Behandlungsarten* zurückverfolgt:⁸

»Hegel geht von hier aus über zu einer Metaphysik des Krieges als sittlicher Notwendigkeit: Ohne den Krieg gibt es nach Hegel keine konkrete Sittlichkeit, weil nur der Kriegsfall die absolute Negativität zu mobilisieren vermag, in der sich die Macht des Sittlichen allein manifestiert. Diese Kriegsmetaphysik, die Hegel in den GPR [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, D. M.] mit einem wörtlichen Zitat aus den WBN [*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, D. M.] wiederholt, ist in den Schriften des deutschen Idealismus zur politischen Philosophie und danach sehr verbreitet.«⁹

Das Grundprinzip von Hegels Dialektik liegt darin, dass jeder Begriff, um sein eigenes Fürsichsein zu vollenden, erst in sein Gegenteil reflektiert werden und daraufhin aus jener Reflexion zu sich zurückkehren muss. In diesem Sinn versteht es Hegel auch, dass die Sittlichkeit durch das Unsittliche hindurch und aus diesem entsteht. Dies ist zunächst als Abwehr von einfachen Negationen, zu denen die Moralphilosophie in manchen Teilen neigt, ebenso zutreffend wie als Beschreibung der zivilisatorischen Fortschrittsprozesse.

Hegel fährt nun jedoch mit seiner Theodizee des Sittlichen fort, wie Schnädelbach sich im Anschluss an Adorno treffend ausdrückt.¹⁰ Wenn das Sittliche in das Unsittliche reflektiert werden muss, dann ist auch das Dasein des Unsittlichen erfordert, so lautet verkürzt das Argument Hegels. Das Dasein des Unsittlichen sei deshalb selbst notwendig. Dies ist Hegels Rechtfertigungsrede für Elend, Tod und Unglück, bei der noch die schlimmsten Ereignisse aus der historischen Kontingenz legitimiert werden, indem sie im Handumdrehen in jene metaphysische Notwendigkeit umgemünzt werden. Solche

⁷ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Phänomenologie*, S. 113.

⁸ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 45.

⁹ SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 45. Schnädelbach verweist auf: HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, S. 265f.

¹⁰ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 268. Vgl. zur »Theodizee des Diesseits«: ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 300.

Theodizee hat inzwischen zu Recht genügend fundierte Gegner und Kritiker gefunden.

Der Zusammenhang zwischen jener Theodizee des Sittlichen und der vorgeblichen sittlichen Kraft der Kriege ist hierbei richtungsweisend. Jenen Zusammenhang bereitet Hegel im nächsten § 323 vor:

»Im *Daseyn* erscheint so diese *negative* Beziehung des Staates auf sich, als Beziehung eines *Andern* auf ein *Anderes*, und als ob das Negative ein *Aeußerliches* wäre. Die Existenz dieser negativen Beziehung hat darum die Gestalt eines Geschehens und der Verwicklung mit zufälligen Begebenheiten, die *von Außen* kommen. Aber sie ist sein höchstes *eigenes* Moment, – seine wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm, – die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigenthum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit derselben zum *Daseyn* und *Bewußtseyn* bringt.«¹¹

Hegel spricht mithilfe seiner metaphysischen Kategorien von der negativen Beziehung auf Anderes. Wenn diese Beziehung erscheinen soll, so muss ihre Erscheinung ins Dasein treten bzw. sich dort zeigen in ihrer Verwobenheit mit anderem Dasein. Sie erhält ihre eigene Äußerlichkeit; und hierher gehören alle Bestimmungen, die die äußeren Dinge betreffen:

»Die Existenz dieser negativen Beziehung hat darum die Gestalt eines Geschehens und der Verwicklung mit zufälligen Begebenheiten, die *von Außen* kommen.«¹²

Die negative Beziehung zeige sich in ihrer Verwicklung mit der Äußerlichkeit freilich zugleich nur als der Schein eines anderen Wesens.

Das Dasein der Staaten, bei dem diese negativ zueinander stehen, ist in Wahrheit, anders als bei Hegel, als ein raum-zeitliches Ereignis das Ergebnis der geschichtlichen Kontingenz. Diese Staatsbeziehungen, die deshalb auch nur die Züge ihrer historischen Zufälligkeit an sich tragen und die zudem deswegen nicht als Beziehungen entstehen, die durch die Vernunft konstituiert würden, verklärt Hegel in seiner Darstellung dennoch in etwas Vernünftiges. Dadurch, dass Hegel das Dasein der Staatsbeziehungen vermittelt seiner Kategorien des Subjektbegriffs als einen Prozess der Selbstentäußerung des einen Geistes darstellt, verschafft er einem historisch und empirisch Zufälligen den Anschein von Vernunft und Sittlichkeit.

¹¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 323, S. 264f. Vgl. oben die Fußnoten 7f., S. 150.

¹² HEGEL, *Rechtslehre*, § 323, S. 264f. Vgl. obige Fußnote 11, S. 240.

Die Äußerlichkeit, die in Wahrheit die beherrschende Natur der staatlichen Außenbeziehungen bleibt, wird dafür nun des Weiteren als bloße Erscheinung und als Schein eines anderen Wesens behauptet:

»Die Existenz dieser negativen Beziehung hat darum die Gestalt [...] der Verwicklung mit zufälligen Begebenheiten [...]. Aber sie ist sein höchstes *eigenes* Moment, – seine wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm«. ¹³

Das Dasein wird als Schein und als Erscheinung aus dem Geist gesetzt. Daraufhin wird es in seiner entsprechenden Endlichkeit aber ebenso wieder negiert und aufgehoben. Die Negation des Endlichen führt zurück zur wahren Unendlichkeit des Geistes, die nun als Resultat jenes Prozesses und jener Reflexion seine an und für sich seiende Unendlichkeit ausmacht. Daran ist nichts neu, sondern dies ist die altbekannte dialektische Bewegung.

Was daran besonders ist, zeigt sich darin, dass Hegel hier erstens, wie oben gezeigt, die Unvernunft und Rechtlosigkeit der Staatsbeziehungen in Vernunftbeziehungen verklärt. Zweitens wird dadurch umgekehrt die Unvernunft der daseienden Verhältnisse in die Vernunftbestimmungen eingeschleppt: Die Wahrheit des Geistes und der Sittlichkeit sieht nun genau so aus wie das Hauen und Stechen zwischen den historisch vorfindlichen Staaten. Die behauptete bruchlose Identität der dialektischen Bewegung der Bestimmungen des Geistes mit dem historischen Dasein führt zwar nur indirekt aber dennoch unvermeidlich zu dieser Konsequenz. – Der Geist wirkt blutig und schmutzig; das Vernünftige wirkt nicht mehr vernünftig. Drittens wird diese metaphysische Negation des Daseins direkt in die Legitimation der tatsächlichen gewaltsamen Tötung der Individuen überführt. Bei Hegel klingt dies in den Worten des Abschlusses des hier verhandelten § 323 so:

Die *negative* Beziehung ist das höchste *eigene* Moment des Staates, »seine wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm, – die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit derselben zum Daseyn und Bewußtseyn bringt.« ¹⁴

Das »Leben« und das »Eigentum« der Menschen als den »Einzelne[n] und Besondere[n]« sowie ihre hierzu gehörenden »Rechte«

¹³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 323, S. 264f. Vgl. obige Fußnote 11, S. 240.

¹⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 323, S. 264f. Vgl. obige Fußnote 11, S. 240.

werden dadurch vernichtet, dass die Natur der internationalen Staatsbeziehungen ihre »Nichtigkeit [...] zum Daseyn [...] bringt«.¹⁵

Der Begriff der Sittlichkeit umfasst bei Hegel in der begrifflichen Entwicklung, die bis hier her reicht, die Moralität und die objektiven Rechtsverhältnisse in einer dialektischen Einheit; und ihre naturrechtliche Substanz fußt dabei auf dem Schutz des Lebens und des Eigentums der Menschen, welche schließlich die Träger der Freiheit sind. Hegel verkehrt nun an dieser Stelle die sittliche Substanz seiner praktischen Philosophie in ihr Gegenteil, indem er hier offen ausspricht, dass es nun das Wesentliche sei, dass das Leben und das Eigentum der Einzelnen in ihrer Nichtigkeit gesetzt und zum Dasein gebracht werden müssten. Die zutreffende Beschreibung des Endes der Sittlichkeit, das auftritt, wenn die internationalen Beziehungen die Form des Krieges annehmen, liefert Hegel hier zwar einerseits exakt; behauptet es aber gemäß seinem Diktum, nach dem die Vergänglichkeit des Endlichen das Sein des Absoluten hervorbringt, als die Herstellung der wahren Sittlichkeit.

Wohin es mit den Rechten der Subjektivität fortan geht, formuliert der anschließende § 324 wenig zweideutig:

»Diese Bestimmung, mit welcher das Interesse und das Recht der Einzelnen als ein verschwindendes Moment gesetzt ist, ist zugleich das *Positive* nämlich ihrer nicht zufälligen und veränderlichen, sondern *an und für sich seyenden* Individualität.«¹⁶

Adornos Einschätzung, nach der Hegel kein Interesse daran habe, dass »eigentlich Individualität sei«, bringt zumindest diese Tendenz, der Hegels Philosophie des Rechts zu ihrem Ende hin sich ergibt, auf den Punkt.¹⁷ Die nicht zufällige, sondern »*an und für sich seiende* Individualität«, von der Hegel hier spricht, ist nicht mehr die Individualität der lebenden Subjekte, sondern sie ist bei genauem Hinsehen die Individualität der Nationen, die gerade aus dem Tod und der Nichtigkeit der lebenden Bürger hervorgehen soll.¹⁸ Der Paragraph fährt ehrlich und offenherzig fort, die Opfer einzufordern, wo eine überschwängliche Hoffnung sich sonst auf die Erfüllung, die Versöhnung und die Freiheit konzentrieren würde:

»Diß Verhältniß und die Anerkennung desselben ist daher ihre substantielle Pflicht, – die Pflicht, durch Gefahr und Aufopferung

¹⁵ Vgl. ebd. HEGEL, *Rechtslehre*, § 323, S. 264f. Vgl. obige Fußnote 11, S. 240.

¹⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, S. 265.

¹⁷ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 336. Vgl. oben die Fußnoten 18f., S. 193.

¹⁸ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, S. 265.

ihres Eigenthums und Lebens, ohnehin ihres Meynens und alles dessen, was von selbst in dem Umfange des Lebens begriffen ist, diese substantielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souverainetät des Staats zu erhalten.«¹⁹

Der einzelne Staat ist partikular und insofern gegenüber der Idee des Staates genauso akzidentell, wie jedes Exemplar in seinem Verhältnis zu der Wesenheit seines allgemeinen Begriffs bloß akzidentell ist. Das Substanzielle kommt der Idee, dem Begriff oder einer ähnlichen Totalitätsvorstellung zu, deren Universalität angemessen mit Allgemeinheit und Notwendigkeit gedacht werden kann. Die Allgemeinheit und die Reflexivität, welche durch die Substanzialität als Wesenheit bezeichnet werden, können darum in diesem ursprünglichen Sinn nicht von Exemplaren und Einzeldingen ausgesagt werden. Sobald Hegel den ersten Teil seines Staatskapitels überschreitet, verstößt er konsequent gegen diese Einsichten und attribuiert, wie hier, fortlaufend die von ihm konstruierten Individualsubjekte mit der Eigenschaft der Substanzialität. Benennt Hegel die

»substantielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souverainetät des Staats«, ²⁰

so bedeutet diese Konstruktion in einem logisch strengen Sinn ein *nihil negativum*. Nach den ersten Paragraphen des Staatskapitels verwendet Hegel jene falsche Attribuierung praktisch nur noch in dieser entstellten Gestalt, was den Schluss zulässt, dass er die Partikularität, die ihn in diesen Zusammenhängen nicht loslässt, dadurch verschleiern möchte.

Das Opfern der ursprünglichen Individualität, das, wie einige meinen, unter ihnen etwa auch Gerhard Scheit, aus der brüchigen Identifikation der Bürger mit dem Staat sowie aus dem problematischen Begründungsverhältnis zwischen dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft folge, geschieht hier ausdrücklich erst angesichts der Kriegssituation.²¹ Hegel fordert hier dieselben Opfer wie jeder Nationalismus und er tritt damit in den offenen Widerspruch zu seiner eigenen Bestimmung des Patriotismus, mit der er einen solchen Nationalismus noch ausdrücklich zurückweist. Wie oben benannt, schreibt Hegel:

»Unter Patriotismus wird häufig nur die Aufgelegenheit zu *außerordentlichen* Aufopferungen und Handlungen verstanden.

¹⁹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, S. 265.

²⁰ Ebd. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, S. 265.

²¹ Vgl. SCHEIT, *Suicide Attack*, S. 211f. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 346.

Wesentlich aber ist er die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist. [...] Geht jemand zur Nachtzeit sicher auf der Straße, so fällt es ihm nicht ein, daß dies anders sein könne, denn diese Gewohnheit der Sicherheit ist zur anderen Natur geworden, und man denkt nicht gerade nach, wie dies erst die Wirkung besonderer Institutionen sei.«²²

Mit dieser Definition des Patriotismus greift Hegel die Schwärmereien der Germanomanen und der politischen Romantiker an, für die die Vaterlandsliebe und die angemessene politisch-vaterländische Gesinnung einzig durch die »*außerordentlichen* Aufopferungen« bewiesen werden könnten.²³ Hegel setzt dort seinen entsprechenden eigenen Begriff des Patriotismus dagegen, der dort auf der Symmetrie der Rechte und Pflichten beruht.

Beides wird hier im § 324 in sein Gegenteil verkehrt. Nun wird auch hier die Aufopferung in das Wesen der Sittlichkeit, in eine »substantielle Pflicht«, verdreht.²⁴ Kein symmetrisches Recht kann der »substantielle[n] Pflicht«, das eigene Leben zu opfern, mehr entgegengesetzt werden, wodurch die lebenden Menschen des Weiteren zu bloßen Mitteln degradiert werden.²⁵ Durch ihren Tod stelle eine nun transzendente Sittlichkeit sich her, indem sie dadurch zu sich selbst finde.

In der Anmerkung des hier verhandelten § 324 kommt Hegel endlich auf den Krieg zu sprechen, der in Wahrheit der Grund dafür ist, den Tod der Einzelnen in das wahre Leben des Sittlichen zu verklären. Er weicht dabei den Widersprüchen nicht aus, sondern formuliert sie explizit wie folgt:

»Es gibt eine sehr schiefe Berechnung, wenn bey der Forderung dieser Aufopferung der Staat nur als bürgerliche Gesellschaft, und als sein Endzweck nur die *Sicherung des Lebens* und *Eigenthums* der Individuen betrachtet wird; denn diese Sicherheit wird nicht durch die Aufopferung dessen erreicht, was *gesichert* werden soll; im Gegentheil. – In dem Angegebenen liegt das sittliche *Moment* des *Krieges*, der nicht als absolutes Uebel und als eine bloß äußere Zufälligkeit zu betrachten ist, welche, sey

²² HEGEL, *Rechtslehre*, § 268, Anm. u. Zusatz, S. 212. Vgl. oben Fußnote 32, S. 154.

²³ Vgl. ebd. HEGEL, *Rechtslehre*, § 268, Anm. u. Zusatz, S. 212.

²⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, S. 265. Vgl. obige Fußnote 19, S. 241.

²⁵ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, S. 265. Vgl. obige Fußnote 19, S. 241.

es in was es wolle, in den Leidenschaften der Machthabenden oder der Völker, in Ungerechtigkeiten u.s.f. überhaupt in solchem, das nicht seyn soll, seinen somit selbst zufälligen Grund habe. Was von der Natur des Zufälligen ist, dem widerfährt das Zufällige, und dieses Schicksal eben ist somit die Nothwendigkeit, – wie überhaupt der Begriff und die Philosophie den Gesichtspunkt der bloßen Zufälligkeit verschwinden macht und in ihr, als dem *Schein*, ihr Wesen, die Nothwendigkeit erkennt.«²⁶

In einem Satz sind dazu zwei Dinge zu sagen: In der Passage finden sich alle oben benannten Aspekte von Hegels Theorie des Krieges einschließlich seiner Kritik an Kant; und keines seiner Argumente gelingt.

Weil der Krieg in Wahrheit

»als absolutes Uebel und als eine bloß äußerliche Zufälligkeit zu betrachten ist,«²⁷

muss Hegel für seine gegenteilige Behauptung zu Sophismen greifen. Ihr Kern liegt in der Verkehrung des historisch Zufälligen in eine metaphysische Notwendigkeit. In das Zentrum jenes Vorgangs gehört der Satz, mit dem Hegel an dieser Stelle unmittelbar fortfährt:

»Es ist *nothwendig*, daß das Endliche, Besitz und Leben als Zufälliges *gesetzt* werde, weil diß der Begriff des Endlichen ist.«²⁸

Wenn das Zufällige die wahre Bestimmung des Endlichen ist, dann muss diese Bestimmung sich sowohl für die Theorie in dem Begriff als auch praktisch in dem wahrnehmbaren Gegenstand finden lassen. Jene Bestimmung muss als gesetzte angesehen werden können; und der an und für sich seiende Begriff des Endlichen soll sich vollenden. Solange es keine Erfahrung gibt, die die Begriffsbestimmung bestätigt, und solange das Gesetzte der Bestimmung nicht hinreichend begrifflich vermittelt ist, wird den Ansprüchen des Begriffs noch nicht Genüge getan. Insofern kann Hegels Satz zugestimmt werden.

Der Zusammenhang, der dadurch jedoch bewiesen werden soll, ist bei Licht betrachtet haarsträubend. Es kommt sonst fast nie vor, dass Hegel eine weitere, letztlich äußerlich hinzutretende Instanz, hinzunimmt, um das Gesetzte in einer Bestimmung zu bewirken. Das Gesetzte muss sich vielmehr unter den oben benannten Bedingungen beweisen. Ein Äußerliches kann dagegen bloß äußerlich bleiben und gerade deswegen nichts beweisen. Hier ist es wesentlich, dass das Endliche vergeht, nicht wodurch es vergeht. Ein Mensch kann an

²⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265.

²⁷ Ebd. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265.

²⁸ HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265.

einer Grippe, einer Sturmflut oder einem Darmverschluss sterben, er kann stolpern, sich verschlucken oder den Hals brechen.²⁹ Wesentlich ist, dass er aufgrund seiner Sterblichkeit stirbt, nicht der akzidentelle Anlass, der in der Aktualisierung jeweils dazu führt, auch wenn der Anlass unverzichtbar bleibt. Niemand, auch kein Hegelianer, der noch bei Verstand ist, würde behaupten, dass das Endliche, noch nicht als ein Zufälliges gesetzt sei, solange nicht das Wesentliche der Grippe berücksichtigt würde. Niemand bezweifelt das Gesetzsein der Zufälligkeit am Endlichen. Niemand fügt weitere äußere Anlässe in der Form von wesentlichen Bestimmungen hinzu; und niemand würde von dem »sittliche[n] *Moment*« der Grippe, der Sturmflut, des Darmverschlusses, des Stolperns, des Verschluckens oder des Halsebrechens sprechen, obwohl jene Anlässe die Zufälligkeit des Endlichen nicht weniger beweisen als der Krieg.³⁰

²⁹ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 322. Vgl. oben Fußnote 11, S. 236. Der Tendenz von Schnädelbachs Intervention folge ich vollständig. Sein eigenes Argument besagt allerdings in einer formal problematischen Art, dass das Argument Hegels erstens falsch sei und zweitens inzwischen historisch erledigt worden sei. Falsche Argumente diskreditieren sich allerdings selbst. Sie können in einem weiteren Schritt historisch erneut weder erledigt noch bestätigt werden. Schnädelbach schreibt wörtlich:

»Aber selbst wenn man Hegel darin folgt, den Staat dialektisch als Individuum zu denken, ist schwer einzusehen, warum die Idealität des Sittlichen ausschließlich durch den Krieg durchgesetzt werden muß: Gibt es nicht auch andere Herausforderungen des Ganzen – Naturkatastrophen, Epidemien, Wirtschaftskrisen etc. –, die eine große Gemeinschaftsanstrengung erforderten? Im Zeitalter der militärischen Hochtechnologie und der Massenvernichtungswaffen hat sich Hegels kriegsmetaphysisches Argument ohnehin erledigt.«

Ebd. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 322.

³⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265.

Das äußere Staatsrecht

Die zweite oben angeführte Thematisierung des Krieges erfolgt in dem zweiten der drei Unterkapitel des Staatskapitels, welches dem *äußeren Staatsrecht* gewidmet ist.¹ Die Genialität des ersten Paragraphen dieses Abschnitts liegt darin, dass selbst das Falsche in ihm direkt den springenden Punkt trifft:

»Das äußere Staatsrecht geht von dem *Verhältnisse* selbstständiger Staaten aus; was *an und für sich* in demselben ist, erhält daher die Form des *Sollens*, weil, daß es wirklich ist, auf *unterschiedenen souverainen Willen* beruht.«²

Drei Viertel dieser Aussage treffen zu, ein Viertel ist falsch und irreführend. Die Auseinandersetzung ist hier gleich eine ums Ganze und sie betrifft die Frage, ob das Spezifische des äußeren Staatsrechts, letztlich auf der Besonderheit und Einzelheit eines der einzelnen Staaten zu beruhen, die in der Form einzelner Willen auftreten, mit dem An-und-Fürsichsein des Rechts überhaupt in Einklang gebracht werden kann. Wenn das Staatsrecht aus den Gründen, die Hegel treffend anführt, bloß ein sein sollendes Recht ist, kann es dann überhaupt über ein Fürsichsein verfügen?³ Bleibt es bei einem Recht, das nur sein soll, nicht bloß bei dem bloßen Ansich des Rechts?

Wenn dem so wäre, wofür alles spricht, dann würde die *Rechtslehre* zu ihrem Ende hin aus dem *an und für sich seienden* Recht in das bloß sein sollende Recht eines bloß an sich seienden Rechts zurückfallen. Ohne das falsche Viertel lautete die Wahrheit des Paragraphen gegen Hegel deshalb:

>Das äußere Staatsrecht geht von dem *Verhältnis* selbstständiger Staaten aus. Was an Recht in dem äußeren Staatsrecht sei, erhält daher die Form des *Sollens*, weil in den Fällen, in denen jenes Staatsrecht aktualisiert bzw. verwirklicht wird oder in der Wirklichkeit Bedeutung erlangt, es immer nur auf *unterschiedenen souveränen Willen* und nicht auf einer an und für sich seienden Allgemeinheit beruht.<⁴

Um der Problematik nachzuspüren, lohnt die nähere Betrachtung der Bedeutung von Hegels Bestimmungen: Wenn vom *an und für sich seienden Recht* die Rede ist, so bedeutet dies dreierlei. Erstens ist ein Recht dann an sich vorhanden, wenn es überhaupt ein Recht gibt

¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 330ff., S. 269ff.

² HEGEL, *Rechtslehre*, § 330, S. 269.

³ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 330, S. 269.

⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 330, S. 269 samt Zusatz.

und wenn die Gesetze bereits die Form des Rechts aufweisen. So war zu der Zeit der gewaltsamen Besiedelung des amerikanischen Westens beispielsweise das Recht zwar an sich schon vorhanden, während praktisch oft aber das >Faustrecht<, die Selbstverteidigung und die schlichte Waffengewalt regierten. Zweitens muss das Recht gesetzt sein; und drittens wird das Fürsichsein des Rechts unterstellt. Das Fürsichsein behauptet nun sogar eine Reflexivität, in der sich das Recht auf sich selbst bezieht. Mit Blick auf das Recht muss diese Reflexivität auf die Reflexivität des Begriffs der Autonomie zurückgeführt werden; und das Recht muss deshalb aus autonomer Vernunft gesetzt werden: Es darf den Rechtssubjekten nicht bloß als Heteronomie gegenübertreten. In seiner Reflexivität muss es dadurch zudem vernünftig sein.

Wenn den systematischen Argumenten der *Rechtslehre* gefolgt wird, so entsteht die Einsicht, dass das an und für sich seiende Recht darum erst in dem sittlichen Staat erreicht wird. In Hegels Verständnis ist dies im Allgemeinen der moderne Rechts- und Verfassungsstaat und im Besonderen die konstitutionelle Monarchie. In vormodernen Zeiten, wie etwa im antiken Rom, ist das Recht so zwar bereits *an sich* aber noch nicht auch an und für sich vorhanden.

Was die historische Einordnung und die geschichtlichen Vergleiche betrifft, so zielt Hegels *Rechtslehre* zweifelsfrei in einem modernen Sinn auf den besagten Rechts- und Verfassungsstaat. Selbst in den mehr oder weniger aufgeklärten Despotien des 17. und 18. Jahrhunderts sowie der frühen Neuzeit war die Macht der adeligen Herrscher nicht unbegrenzt. Abgesehen von dem Akt der Begnadigung, der als solcher eine feste Verankerung in den Rechtssystemen besitzt und der keinen Rechtsbruch und keine Manipulation der Rechtsverhältnisse darstellt, konnten die Herrscher das geltende Recht nicht willkürlich außer Kraft setzen. In den entsprechenden Fällen, in denen die adeligen Machthaber ihrem Interesse an einem unstatthaften Eingreifen dennoch nachgingen, wurden zumeist der Buchstabe des Gesetzes und der Spruch des Richters umgangen, jedoch in der Regel nicht direkt brüskiert.

Gegenüber der bloßen Willkür in den einfachen Despotien werden die Machthaber in den dynastischen Monarchien in gewisser Weise bereits an die Prinzipien der Staatsräson gebunden. Die Rechtsverstöße der Herrscher, die ebenfalls vorkamen, drohten so zumindest immer auch das Prinzip ihrer eigenen Souveränität zu gefährden. Wenn ein dynastischer Herrscher in einen Tyrannen mutiert war und er damit seine eigene Legitimität untergraben hatte, so drohten jederzeit sein Sturz und die Herstellung neuer Kräfteverhältnisse.

In der von Hegel bevorzugten konstitutionellen Monarchie werden später noch die Handlungs- und Machtspielräume des Monarchen ausdrücklich durch die Gesetze geregelt, sodass das Gesetz in dieser Hinsicht sogar über der einfachen Souveränität der Person des Monarchen steht.

Bei dem Vergleich der historischen Rechtsentwicklung mit den Gegebenheiten in den internationalen Beziehungen müssen nun zunächst die folgenden systematischen Bestimmungen festgesetzt werden, die nötig sind, um überhaupt von dem Recht an sich sprechen zu können:

Es muss das Recht geben. Es muss allgemein bekannt sein, was bedeutet, dass es schriftlich fixiert und allgemein zugänglich sein muss. Des Weiteren müssen seine Formalitäten festgesetzt sein und eingehalten werden. Schließlich muss es Macht haben; und seine allgemeine Durchsetzung muss gesichert sein.

Inbesondere bei den letzten Punkten fällt auf, dass diese selbst bis heute im internationalen Bereich noch nicht gegeben sind. Bis heute stehen hier die Macht und das eigene Interesse eines einzelnen Staates, insbesondere insofern es sich um einen der vetoberechtigten Staaten in den UN handelt, über der Macht, die dem Recht selbst zukommt. Beispielsweise wird auch heutzutage kein Streit zwischen Russland und der Ukraine über Erdgaslieferungen vor einem internationalen Gerichtshof entschieden. Es gibt ihn nicht; und gäbe es ihn, so wäre er unnütz, weil die betreffende Macht- und Interessenkonstellation zwischen den Staaten das Entscheidende bleibt. Zwar gibt es einen internationalen Gerichtshof für Menschenrechte, aber vor ihm kommt nur ein Bruchteil der allgemein *bekannten* Menschenrechtsverletzungen überhaupt zur Anklage. Diese Situation genügt nicht im Mindesten den rechtsstaatlichen Standards, sie bildet in den internationalen Beziehungen aber die Normalität.

Selbst in den vormodernen Monarchien schränken das Recht und die Staatsräson die Willkür der Herrscher in gewissem Maße ein und stellen sich insoweit über sie. In den internationalen Beziehungen bleibt dagegen der besondere Wille einer Nation letztlich immer das Ausschlaggebende.

Was das Fürsichsein des Rechts betrifft, so sollte aufgrund der mangelhaften Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft, bei der die autonome Setzung aus der reflexiven Vernunft ausbleibt, bezweifelt werden, ob es Hegel in seiner Theorie gelingt, für einen einzelnen Staat das Fürsichsein zu entwickeln. Darüber hinaus kann praktisch für keinen heute existierenden Staat von einem Fürsichsein des Rechts die Rede sein; und erst recht gibt es dergleichen nicht in den internationalen Beziehungen.

Das Völkerrecht und die bi- und multinationalen Verträge und Vereinbarungen sind deshalb dennoch kein bloßer Schein, keine Einbildung und kein Unding. Sie sind kein *nihil negativum* und kein *ens imaginarium*.⁵ Wenn die Staaten ihren Willen in Verträge legen und dort festschreiben lassen, dann tun sie dies in der Regel selbstverständlich in der Absicht, sich an diese auch zu halten. Schließlich sind dem zumeist zähe Verhandlungen vorhergegangen, in denen die Einigung durch Kompromisse endlich erreicht wurde. Scheitert eine solche Form der Einigung, dann kommt es im äußersten Fall zum Krieg. Da die bi- und multinationalen Vereinbarungen demnach den Willen ihrer Teilnehmer enthalten, ist es gar nicht mehr so verwunderlich, dass die Vertragspartner sich auch an ihren jeweilig geäußerten und festgesetzten Willen halten. Sonst hätten sie in die Vertragsverhandlungen gar nicht erst einzusteigen brauchen. Es handelt sich hierbei deshalb weniger um ein praktisches denn um ein systematisches und philosophisches Problem. Es fehlt hier die Allgemeinheit des Rechts, insofern es kein allgemeines Rechtssystem gibt, auf dessen Grundlage die einzelnen Verträge geschlossen werden. Des Weiteren gibt es keinerlei Instanz, die die Gültigkeit der Vereinbarungen durchsetzen und die Geltung des Rechts erzwingen kann.

⁵ Vgl. KANT, *K.d.r.V.*, B 347ff., S 332f.

Geschichtsbetrachtung, Realpolitik und Fortschritt

Hegels Begriff der Sittlichkeit umfasst die Totalität eines gesellschaftlichen Ganzen, welche dessen ökonomische und kulturelle Reproduktion einschließt. Dies ermöglicht es unter anderem, den Begriff der Sittlichkeit auch auf vormoderne Gesellschaften anzuwenden, obwohl die Sittlichkeit sich dort noch nicht in vollem Umfang erfüllen kann. Dazu fehlen in den vormodernen Zeiten die Würdigung und die Entfaltung der modernen Subjektivität. Dies öffnet den Blick auf die geschichtlichen Fortschritte, ohne die Hegels Begriff der Sittlichkeit nicht zu denken wäre. Denn die Historizität gehört zu seinen rechtsphilosophischen Begriffen und hierin liegt eine bedeutende geisteswissenschaftliche Neuerung.

Für die Geschichtsbetrachtung bedeutet dies, dass darin moralische Kategorien und Maßstäbe zwar insofern enthalten sind, als sie das Sollen enthalten, das besagt, dass es geschichtlich zu einer vollständigen Erfüllung der Sittlichkeit mit all ihren Momenten samt der modernen Besonderheit kommen soll. Aber gleichzeitig werden die modernen moralischen Maßstäbe nicht auf die vergangenen Zeiten mit dem Anspruch projiziert, die vergangenen Verhältnisse vornehmlich daran zu messen. Die Berücksichtigung der ökonomischen und kulturellen Reproduktion, die hierin sogar ihren Schwerpunkt findet, weist dagegen auf sehr handfeste und realpolitisch ausgerichtete Kriterien: Eine Gesellschaft, die mit den Entwicklungen der Zeit nicht Schritt hält, läuft Gefahr, von ihren fortschrittlicheren Nachbarn und Konkurrenten besiegt, unterworfen, vernichtet oder assimiliert zu werden. In Hegels Beschreibungen solcher Prozesse gibt es kein Moralin; und selbst mit Blick auf Preußen und die deutschen Staaten seiner Zeit resümiert er lakonisch, dass ihr Untergang gerechtfertigt wäre, wenn ihre Entwicklung dermaßen rückständig bliebe, dass sie sich gegen ihre Nachbarn nicht hinreichend verteidigen könnten.¹ Durch die Berücksichtigung der kulturellen und ökonomischen Aspekte stellt er eine Verbindung her, die zwischen der militärischen Stärke und Schlagkraft auf der einen Seite und der Modernität von Staat, Recht, Verfassung, politischer Gesinnung, öffentlicher Verwaltung und bürgerlicher Wirtschaftsweise auf der anderen besteht und die bei Tage besehen sachgerecht und überhaupt nicht fernliegend ist.

Ein Gemeinwesen, das verglichen mit den Kontrahenten mehr Soldaten, mit besserer Ausbildung, mehr Waffen, von besserer Qualität, mit einer gut ausgebildeten und organisierten Führung vor dem

¹ Vgl. HEGEL, *Verfassungsschrift*.

Hintergrund einer reibungslosen Versorgung mit Nachschub bereitstellen kann, wird sich mit großer Sicherheit gegen seine Gegner durchsetzen. Die Voraussetzung dafür besteht in der Größe des Gemeinwesens an Fläche und Bevölkerung, sie liegt aber insbesondere in der Produktivität und Produktivkraftentwicklung, dem Bevölkerungswachstum und der Nahrungsmittelversorgung sowie dem Fortschrittlichen in den Institutionen, der staatlichen Organisation und der Verwaltung.

Der Zusammenhang von Produktivkraftentwicklung, Bevölkerungswachstum und militärischer Stärke wirkt wie ein Naturgesetz, obwohl es einzig auf der Grundlage der Freiheit und der menschlichen Vergesellschaftungsformen in Kraft treten kann. Es macht wenig Sinn, gegen ein solches >historisches Naturgesetz< moralische Ansprüche zu erheben, weil der Untergang der Verlierer, die sich einzig mit solchen Ansprüchen verteidigen wollten, den Wert jener moralischen Ideale als nichtig beweisen würde.

Insofern der Staat die Voraussetzung für das sittliche Leben seiner Bürger ist, muss er auch gegen äußere Angriffe effektiv geschützt werden, weil im Kriegsfall das sittliche Leben sonst mit samt seinen Voraussetzungen untergehen würde. Aus einer realpolitischen Perspektive, der Hegel in diesem Sinn entschlossen das Wort führt, ist in einer solchen Situation die einzige sinnvolle sittliche Forderung die, dass der Staat fortschrittlich und wirtschaftlich erfolgreich genug sei, um sich gegen seine Feinde hinreichend verteidigen zu können.

Als Reflexion auf geschichtliche Gegebenheiten müssen solche Überlegungen von einem Gegebenen ausgehen, das nicht weiter hinterfragt wird. Das Faktische des Vergangenen ist die Prämisse, unter der jede sachgerechte Geschichtsbetrachtung steht. Das prinzipiell antagonistische Verhältnis zwischen den Staaten und Gemeinwesen, von dem die obige Analyse im Wesentlichen als ihrer Voraussetzung ausgeht, stammt in diesem Zusammenhang jedoch ebenfalls lediglich aus der geschichtlichen Kontingenz. Es besteht bei solchen Überlegungen deshalb ein wichtiger Unterschied, ob man sich gegen die Naivität und einen schiefen Moralismus wehrt und dementsprechend realpolitisch die Augen nicht vor der Logik militärischer Stärke verschließt oder ob man den Krieg ontologisiert als eine unverzichtbare Prämisse, die die Idee bei ihrer Selbstverwirklichung jederzeit aufs Neue ins Werk setzen müsse. Wer fordert, dass das Wirkliche gemäß der Idee der Sittlichkeit gestaltet werden muss, kann auch fordern, dass das geschichtlich Zufällige überwunden werden soll. Die von Hegel unterstellte Zwangsläufigkeit, mit der die historisch bedingte Zufälligkeit von Krieg und Antagonismus in etwas sittlich Notwendiges verklärt werden soll, ist in Wahrheit nicht gegeben.

Die berechnigte Kritik, die Hegel in der Anmerkung des § 337 daran übt, »moralische Gebote« als Beurteilungsmaßstab an praktische politische Entscheidungsprozesse anzulegen, erweist sich vor diesem Hintergrund selbst als abstrakt und mündet in einem undialektischen Resultat.² Jene Anmerkung besagt:

»Es ist zu einer Zeit der Gegensatz von Moral und Politik, und die Fo[r]derung, daß die zweyte der erstern gemäß sey, viel besprochen worden. Hieher gehört nur darüber überhaupt zu bemerken, daß das Wohl eines Staats eine ganz andere Berechnigung hat als das Wohl des Einzelnen, und [daß, D. M.] die sittliche Substanz, der Staat, ihr Daseyn, d. i. ihr Recht unmittelbar in einer nicht abstracten, sondern in concreter Existenz hat, und daß nur diese concrete Existenz, nicht einer der vielen für moralische Gebote gehaltenen allgemeinen Gedanken, Princip ihres Handelns und Benehmens seyn kann. Die Ansicht von dem vermeyntlichen Unrechte, das die Politik immer in diesem vermeyntlichen Gegensatze haben soll, beruht noch vielmehr auf der Seichtigkeit der Vorstellungen von Moralität, von der Natur des Staats und dessen Verhältnisse zum moralischen Gesichtspunkte.«³

Zu dem originären Gegenstandsbereich der praktischen Philosophie gehört die Reflexion auf die Verhältnisse, die zwischen dem »Wohl des Einzelnen« und dem »Wohl des Staates«, zwischen der geschichtlich vergangenen Kontingenz und einer erstrebenswerten besseren Zukunft sowie zwischen den sittlichen Idealen und Zielen und der Heteronomie, die jene praktisch beschränkt, bestehen.⁴ Wo dialektische Antworten erfordert sind, die sich auf keine der Seiten stellen, spielt Hegel hier ausdrücklich und völlig undialektisch das Wohl des Staates gegen das der Einzelnen aus, ordnet die moralphilosophischen Spekulationen dem nun einmal Bestehenden unter und streicht jedes sittliche Sollen für die Zukunft durch.⁵ Die Politiker müssen ihrem Beruf nachgehen und das heißt, dass sie zum Schutz, zum Wohl und für die eigennützigen Interessen des Staates Realpolitik betreiben müssen. Doch die praktische Philosophie muss darüber hinaus die Frage reflektieren, ob die Rahmenbedingungen für das Agieren der Politiker für die Zukunft nicht geändert und verbessert werden sollten.

² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 337, Anm., S. 271f.

³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 337, Anm., S. 271f.

⁴ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 337, Anm., S. 272.

⁵ Vgl. hierzu auch SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 324.

Dadurch, dass Hegel diese Aspekte hier deutlich beiseiteschiebt, treibt er seine *Rechtslehre* in einen Widerspruch mit sich selbst. Sie tritt ursprünglich an als Naturrecht, als Fortführung der Moralphilosophie Kants und als die Entfaltung des Begriffs der Freiheit. Sie stellt sich dabei entschlossen denjenigen entgegen, die es bei der bloßen Positivität belassen wollen. Hegel opponiert im Besonderen gegen die Historische Rechtsschule und die restaurativen Autoren; und er beharrt dabei speziell auf den sittlichen Gehalten der Rechtssysteme und der gesellschaftlichen Gemeinwesen sowie darauf, dass das Recht seiner Begründung nach nicht bloß auf die bloße Positivität seines Bestehens zurückgeführt werden darf: Es ist nicht bloß ein Gewohnheitsrecht und es darf philosophisch und staatswissenschaftlich nicht bloß in der Art des Gewohnheitsrechts legitimiert werden.⁶ Dass das Recht für den Geist als Moment der Sittlichkeit konstituiert ist, liefert für Hegel vielmehr die sittliche Grundlage dafür, dass es rechtsphilosophisch in der adäquaten Weise legitimiert werden kann. Diese selbstreferenzielle Begründung schlägt die Brücke zu dem Begriff der Autonomie; und hierin erlangt die Legitimation des Rechts ihre nötige Würde. Denn solche zivilisatorische Phänomene wie das Recht können einzig aus der Freiheit erklärt und gerechtfertigt werden.

In der hier verhandelten Anmerkung des § 337 wischt Hegel nun alle sittlichen Gehalte und Reflexionen nachträglich beiseite und endet ganz undialektisch mit der Positivität des Bestehenden und dem unanfechtbaren Recht des Wohls des Staates gegenüber dem der Einzelnen.

⁶ Vgl. HOFFMEISTER, *Philosophische Begriffe*, S. 301f.

Es ist kein Prätor vorhanden

Der Pazifismus tritt in der Regel als Subjektivismus auf, der sich allein an dem einzelnen Subjekt orientiert und der sich nur an dieses richtet mit der Forderung, jeweils noch die andere Wange hinzuhalten. Ein solcher Pazifismus erscheint erstens insofern unbedacht, als er von den gesamtgesellschaftlichen Bedingungen nichts weiß und nichts wissen will; und er wirkt zweitens dadurch naiv, dass er all den stärkeren Mächten zwangsläufig unterliegen muss, solange die Mächtigeren nur willens sind, ihre Macht auch vollends auszuspielen. Hannah Arendt schreibt in diesem Sinn zu dem ungewöhnlichen Erfolg, mit dem unter der Führung Gandhis die Beendigung der britischen Kolonisation in Indien erreicht wurde, dass mit einem Willen des Empire zur Tyrannei, jener Erfolg vereitelt worden wäre.¹ Bei Arendt heißt es:

Denn, »was die anderen Mächte davon abhielt, zu extremen Maßnahmen wie >administrativen Massakern< (A. Carthill) zu greifen – die sehr wohl den gewaltlosen Aufstand in Indien hätten niederwerfen können – [...], waren [...] die moralischen Skrupel und das politische Bewußtsein der vollentwickelten Nationalstaaten.«²

Gegenüber der Mangelhaftigkeit eines bloß subjektivistischen Pazifismus muss jeder ernsthafte Versuch, friedliche Verhältnisse und eine Friedensordnung herbeizuführen, zwei Voraussetzungen berücksichtigen. Er muss erstens radikal sein, d. h., er muss die Sache bei der Wurzel packen und nach den Ursachen und Gründen für die Kriege fragen. Zweitens muss er sich Rechenschaft über die Eignung der Mittel ablegen, die für das Ziel des Friedens eingesetzt werden sollen.

Was Kants Entwurf zu einem *Ewigen Frieden* betrifft, so zeigt er hier zwar keinerlei Nähe zu dem subjektivistischen Pazifismus, er scheitert aber ebenfalls verhängnisvoll an jenen zwei Aspekten. Kants Entwurf beruht auf dem Grundgedanken, dass dasjenige, was seit dem Beginn der Moderne die Gewalt in Schach halten, den sogenannten Naturzustand überwinden und so die Freiheit erst ermöglichen soll, auch im zwischenstaatlichen Verhältnis diese Ziele bewirken soll: das Recht. Kant zielt deshalb, in diesem Fall jenseits von subjektiven Forderungen, auf Gesetzesartikel und auf das Völkerrecht.

Seine Analyse, wie und warum es zu Kriegen kommt, fällt dabei jedoch erschreckend mangelhaft aus; und die Frage, warum ausge-

¹ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 275ff.

² ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 275f.

rechnet jene rechtlichen Mittel zur Vermeidung der Kriege geeignet sein sollen, offenbart die Mängel und Widersprüche des Konzepts schon der oberflächlichen Betrachtung.

So verbindet Kant seine zutreffenden Einsichten über die Schwierigkeiten in den internationalen Beziehungen mit ihren wünschenswerten Auflösungen in einer Weise, die logisch die Form offener Paradoxa annimmt. Er schreibt:

»Da die Art, wie Staaten ihr Recht verfolgen, nie wie bei einem äußeren Gerichtshof der Proceß, sondern nur der Krieg sein kann, [...] so muß es einen Bund von besonderer Art geben, den man den *Friedensbund* [...] nennen kann«.³

Der Satz besagt: Weil es unmöglich rechtliche Verhältnisse zwischen den Staaten gibt, sondern diese ihr Recht gegeneinander nur im Krieg suchen, deshalb muss es ein zwischenstaatliches Rechtsverhältnis geben, das ich Friedensbund nenne. Logisch bedeutet die Aussage: Weil etwas unmöglich ist, deshalb muss es wirklich werden; weil Wasser immer nass ist, deshalb muss es trockenes Wasser geben.⁴

Eine ähnliche Verknüpfung der Aporien und der Utopien des Völkerbundes äußert Kant in der Erläuterung des sechsten Präliminarartikels seiner Schrift: Weil kein Grund auszumachen sei, der den Frieden und das Recht zwischen den Staaten ermöglichen könnte, und weil es beide trotzdem geben soll, deshalb gäbe es sie auch gemeinsam mit solchen Voraussetzungen, die Kant nur behaupten kann, ohne ihre Substanz auszuweisen:

»Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Friedens muß mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einem Ausrottungskrieg (*bellum internecinum*) ausschlagen würde; da der Krieg doch nur das traurige Nothmittel im Naturzustande ist (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urtheilen könnte), durch Gewalt sein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterausspruch voraussetzt), sondern der *Ausschlag* desselben (gleich als vor einem so genannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist; zwischen Staaten aber sich kein Bestrafungskrieg (*bellum punitivum*) denken läßt (weil zwischen ihnen kein Verhältnis eines Oberen zu einem Untergebenen statt findet).«⁵

³ KANT, *Ewiger Frieden*, S. 355f.

⁴ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 288f.

⁵ KANT, *Ewiger Frieden*, S. 346f.

Im Zusammenhang hiermit steht eine weitere spätere Passage, die oben bereits zitiert ist.⁶ In einer ähnlichen Überlegung zu dem Naturzustand zwischen den Staaten fordert Kant darin erneut, dass es >irgend< etwas von dem, was es nicht gibt, doch geben müsse, damit das gewünschte Resultat nicht fern bleibe:⁷

»*Was das Völkerrecht betrifft.* – Nur unter Voraussetzung irgend eines rechtlichen Zustandes [...] kann von einem Völkerrecht die Rede sein [...]. Denn ohne irgend einen *rechtlichen Zustand*, der die verschiedene[n] (physische[n] oder moralische[n]) Personen thätig verknüpft, mithin im Naturzustande kann es kein anderes als bloß ein Privatrecht geben.«⁸

Eine umfassende Analyse, Kritik und hinreichende Würdigung von Kants Schrift und ihrer Vielschichtigkeit, wäre hier fehl am Platz. Worauf es hier vielmehr ankommt, ist, dass Hegel Kant in seinen Analysen gar nicht so sehr widerspricht, sondern lediglich nicht mitgeht mit den utopischen und logisch inkonsistent herbeigeführten Auflösungen – so wünschenswert sie auch sein mögen. In gnadenloser logischer Konsequenz schließt Hegel an Kant an, indem er feststellt: Wenn die Souveränität der Staaten international keine weitere Souveränität, Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit über sich findet, dann ist das auch so. Wenn ihre rechtlichen Verhältnisse deshalb auch nicht analog zu den innerstaatlichen Rechtsverhältnissen bestimmt werden können, dann ist das auch so. Wenn dadurch die Staaten im Naturzustand zueinander erscheinen, dann ist das auch so:

»Weil aber deren Verhältniß [das der einzelnen Nationalstaaten zueinander, D. M.] ihre Souverainetät zum Princip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegeneinander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie constituirten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre *Wirklichkeit*.«⁹

Und darum ist das Völkerrecht bei Hegel auch nur ein >sein sollendes Recht<:¹⁰

»Der Grundsatz des *Völkerrechts*, als des *allgemeinen*, an und für sich zwischen den Staaten gelten sollenden Rechts, zum Unterschiede von dem besondern Inhalt der positiven Traktate, ist,

⁶ Vgl. oben die Fußnoten 4f., S. 181f.

⁷ Vgl. KANT, *Ewiger Frieden*, S. 346f. u. 383.

⁸ KANT, *Ewiger Frieden*, S. 383. Vgl. oben die Fußnoten 4f., S. 181f.

⁹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 333, S. 270. Vgl. die Fußnoten 15, S. 148, 6, S. 182 u. 1, S. 233.

¹⁰ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 333, S. 270.

daß die *Traktate*, als auf welche die Verbindlichkeiten der Staaten gegen einander beruhen, *gehalten werden sollen*.«¹¹

Während Kant die von ihm ersehnte Friedensordnung in der Schrift *Zum ewigen Frieden* in der Gestalt eines Gesetzeswerkes mit Präliminarartikeln und dergleichen mehr präsentiert, bemerkt Hegel, dass es sich bei jenen Gesetzesartikeln des Völkerrechts durchweg bloß um Regelungen handelt, die bestehen und eingehalten werden sollen. In einem zweiten Schritt erkennt Hegel, dass dieses Sollen selbst die Natur des Völkerrechts ausmacht. Der Kern von Hegels Kritik besteht in derjenigen Einsicht, die Kant im Grunde genommen in der obigen Passage selbst ausspricht und die beinhaltet, dass es diejenigen rechtlichen Instanzen, die sonst die rechtlichen Verhältnisse regeln und durchsetzen, in den internationalen Beziehungen gerade nicht gibt. Diese Einschätzung und dieses Argument durchziehen die verschiedenen Zusätze, die Eduard Gans recht breit über die §§ 324–340 der *Rechtslehre* verteilt.

Der Vergleich dieser beiden sehr verschiedenen Theorien zu Krieg und Frieden sollte die Auffassungen über die Natur der Kriege einschließlich ihrer Gründe und Ursachen berücksichtigen. Im Zeitalter des Kolonialismus zeigt sich bereits ein deutlicher Drang zur Expansion, der die europäischen Kolonialmächte in ihre überseeischen Abenteuer treibt. Die wirtschaftlichen Entwicklungen in der frühen Neuzeit und die frühkapitalistischen Anfänge verstärken den Drang, die Reichtümer der fernen, fremden Länder auszuplündern sowie Profit aus dem Handel mit Übersee zu ziehen. Das maßgebliche Modell für Letzteres stellt der berühmte sogenannte Dreieckshandel zwischen Europa, Afrika und Amerika dar. Dabei werden in erster Linie Waffen, Glasperlen, Sklaven, Baumwolle und Zucker verschifft. In einer solchen Konkurrenzsituation würde es für eine einzelne der europäischen Nationen bedeuten, dass sie in ihrer eigenen wirtschaftlichen Entwicklung gegenüber ihren jeweiligen Gegenspielern deutlich zurückfallen würde, wenn sie am Kolonialismus und an der Jagd nach den überseeischen Schätzen und Profiten nicht mitwirken würde. Die Regierungen, die sich hier enthielten, würden sich dadurch gegenüber ihrer eigenen Bevölkerung versündigen, da sie ihr Land im Vergleich zu den Konkurrenten in die Armut sinken lassen würden.¹²

¹¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 333, S. 270.

¹² In der Geschichtswissenschaft gibt es Theorien, die sich damit auseinandersetzen, dass der lateinamerikanische Kolonialismus Spanien zu der Zeit wirtschaftlich direkt offenbar erstaunlich wenig nützt. Sie kreisen darum, dass zu der Zeit offenbar Inflationsprozesse eintreten, die auf der einen Seite mit dem europäischen Bevölkerungswachstum und der entsprechenden Anforderung

Insofern zeigt der Kolonialismus sich in gewisser Weise schon als Vorläufer für den späteren Imperialismus.¹³

Jener Konkurrenzkampf nimmt in den 150 Jahren vor dem Erscheinen von Kants Schrift vielfach die Form von kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen England, Frankreich, den Niederlanden, Portugal und Spanien an.¹⁴ Russland gewinnt Kriege in Sibirien, auf der Krim und an der Ostsee.¹⁵ Im Siebenjährigen Krieg streiten Russland, Preußen und Österreich gegeneinander und in Fraktionen mit den übrigen europäischen Mächten um das europäische Machtgleichgewicht.¹⁶ Die Entstehung der modernen europäischen Nationalstaaten mit ihrer zunehmenden Integration rechtsstaatlicher und bürgerlicher Elemente ist von diesen Entwicklungen nicht loszulösen: Das Gefüge der neuen europäischen Nationalstaaten erwächst aus dem Kolonialismus; und die Antagonismen werden angefeuert von den Expansionsbestrebungen, die wiederum ihren Antrieb aus der sich langsam ausweitenden bürgerlichen Wirtschaftsweise erhalten.

Aus der Kritik an Kants Argumenten entwickelt Hegel seine Theorie des Krieges, die dadurch jener Situation in größerem Umfang und in mehrfacher Weise gerecht wird: Hegel berücksichtigt die Ausweitung der bürgerlichen Gesellschaft und die diese begleitenden ökonomischen Faktoren als Ursachen des Kolonialismus.¹⁷ Er geht von einem grundsätzlich antagonistischen Verhältnis zwischen den Nationalstaa-

nung an die gesteigerte Nahrungsmittelproduktion zusammenhängen. Die rasant steigende Nachfrage nach Nahrungsmitteln verlangt auch nach Produktivkraftsteigerungen in diesem Bereich. Auf der anderen Seite wird die sprunghafte Zuführung der lateinamerikanischen Edelmetalle in großen Mengen für den entsprechenden Währungsverfall mitverantwortlich gemacht.

Solche sehr viel späteren Analysen sind innerhalb des Zeithorizonts selbstverständlich unvorstellbar; und zu der Zeit ist jeder der Beteiligten davon überzeugt, dass mehr Gold anzuhäufen besser ist als weniger.

¹³ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 287f. Arendt schreibt:

Clemenceaus Verzicht im späten 19. Jahrhundert auf imperialistische Bestrebungen »hatte eine sehr reale Verarmung der französischen Nation zur Folge.«,

Ebd., ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 288.

¹⁴ Vgl. KINDER/ HILGEMANN, *dtv Atlas Weltgeschichte*, Bd. 1, S. 276f. u. 282f.

¹⁵ Vgl. KINDER/ HILGEMANN, *dtv Atlas Weltgeschichte*, Bd. 1, S. 272f., 282f. u. 285.

¹⁶ Vgl. KINDER/ HILGEMANN, *dtv Atlas Weltgeschichte*, Bd. 1, S. 282f.

¹⁷ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 248, Zusatz, S. 392. Vgl. oben Fußnote 22, S. 152. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 289, Anm., S. 241f. Vgl. oben Fußnote 16, S. 90. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 328, Anm., S. 268. Vgl. oben die Fußnoten 19ff., S. 184.

ten aus; und er wehrt die Vorschläge zu möglichen rechtlichen und sittlichen Institutionen auf internationalem Niveau mit dem Argument ab, dass diese dem Wesen der internationalen Beziehungen widersprechen, weil die nationale Souveränität ihr einziges Prinzip ist, das keine weitere rechtlich souveräne Instanz über sich duldet.

Davon abgesehen präsentiert Hegel einen weiteren Grund, der in metaphysischem Überschwang die Kriege aus der Identifikation der Staaten mit empfindlichen Einzelseelen vergleichen will, welche durch zu lange Ruhe in Abenteuer getrieben würden.¹⁸ Letzteres ist Unfug, wohingegen in allen drei Ansätzen die Antagonismen betont werden; und somit zwei der drei vorgebrachten Ursachen für die kriegesischen Verhältnisse in den zwischenstaatlichen Beziehungen zutreffen.

In dem Vergleich mit Hegels späteren Analysen wirken Kants Überlegungen zu den Ursachen und Gründen der Kriege nahezu unbedarft und einfältig. Kant greift so die Kolonisation zwar entschlossen an; er kann gleichzeitig aber in einem schon absurden Maß keinen Zusammenhang zwischen dem Kolonialismus und der Entstehung der frühneuzeitlichen und modernen Staatswesen und ihrem weltumspannenden Handel erkennen.

Kant vertritt vielmehr die Auffassung, dass die >friedlichen Verhältnisse< durch den Handel zustande kommen würden, wohingegen die Kriege dadurch aufkommen würden, dass die Natur, der er in der Schrift übrigens ebenfalls in einem absurden Ausmaß die größte sittliche Bedeutung zuschreibt, sie zur Erreichung ihrer Zwecke entflammen würde.¹⁹ Kant schreibt:

Salz und Eisen waren »vielleicht die ersten weit und breit gefundenen Artikel eines Handelsverkehrs verschiedener Völker, wodurch sie zuerst in ein *friedliches Verhältnis* gegeneinander und so selbst mit Entfernteren in Einverständnis, Gemeinschaft und friedliches Verhältnis untereinander gebracht wurden.«²⁰

Im darauffolgenden Absatz fährt er fort:

»Indem die Natur dafür gesorgt hat, daß die Menschen allerwärts auf Erden leben *könnten*, so hat sie zugleich despotisch gewollt, daß sie allerwärts leben *sollten*, [...] sie hat zu diesem Zweck zu gelangen, den Krieg gewählt.«²¹

Im dritten Punkt des ersten Zusatzes bringt er erneut beides zusammen:

¹⁸ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 334, S. 270f. Vgl. oben Fußnote 26, S. 152.

¹⁹ Vgl. KANT, *Ewiger Frieden*, S. 363f.

²⁰ KANT, *Ewiger Frieden*, S. 363f.

²¹ KANT, *Ewiger Frieden*, S. 364.

»So wie die Natur weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats und zwar selbst nach Gründen des Völkerrechts gern unter sich durch List oder Gewalt vereinigen möchte: so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewalttätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der *Handelsgeist*, der mit dem Kriege nicht bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt.«²²

Diese Sichtweise Kants bildet den Hintergrund für seinen dritten Definitivartikel, in dem er die »Bedingungen der allgemeinen Hospitalität« benennt.²³ Sie laufen darauf hinaus, dass einem jeden in der Fremde zumindest der Versuch gestattet sei, ein Handelsgeschäft anzufangen, ohne zuvor sofort todesgeschlagen zu werden. Jene Bedingung soll als Grundvoraussetzung die überstaatlichen Handelsgeschäfte ermöglichen und Kant trennt dazu dieses Recht auf Hospitalität einerseits ausdrücklich von der Menschenliebe sowie von einem »Gastrecht«, das seiner Auffassung nach sehr viel weiter reichen würde, und andererseits betont er, wie weitreichend das »Weltbürgerrecht« einzuschränken ist, nämlich einzig auf dieses Recht der Hospitalität.²⁴ Der dritte Definitivartikel lautet:

»Das Weltbürgerrecht soll auf die Bedingung der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.«²⁵

Als Erläuterung dessen führt Kant aus:

»Es ist hier wie in den vorigen Artikeln nicht von Philanthropie [Menschenliebe, D. M.], sondern vom *Recht die Rede*, und da bedeutet *Hospitalität* (Wirthbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann, so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein *Gastrecht*, worauf dieser Anspruch machen kann (wozu ein besonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen zu machen), sondern ein *Besuchsrecht*, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der als Kugelfläche sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen,

²² KANT, *Ewiger Frieden*, S. 368.

²³ Vgl. KANT, *Ewiger Frieden*, S. 357.

²⁴ Vgl. KANT, *Ewiger Frieden*, S. 357.

²⁵ KANT, *Ewiger Frieden*, S. 357.

ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der Andere. [...] Die Unwirthbarkeit der Seeküsten [...] als ein Recht anzusehen, sie zu plündern, ist also dem Naturrecht zuwider, welches Hospitalitätsrecht aber, d. i. die Befugniß der fremden Ankömmlinge, sich nicht weiter erstreckt, als auf die Bedingung der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu *versuchen*. – Auf diese Art können entfernte Welttheile mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können.«²⁶

Hierzu grenzt Kant nun den Kolonialismus in einer wenig überzeugenden Weise ab. Denn Kant verlangt den Welthandel und dessen Bedingungen ebenso wie die republikanischen Monarchien, ohne umgekehrt den möglichen Kausalzusammenhang zu reflektieren, in dem diese beiden Faktoren in der Empirie miteinander stehen.²⁷ Seine Kritik am Kolonialismus wird dadurch schal, stumpf und inkonsistent.²⁸ Dennoch schreibt er immerhin in dem überzeugenden Ton der Entrüstung im unmittelbaren Anschluss an die obige Passage:

²⁶ KANT, *Ewiger Frieden*, S. 357f.

²⁷ Kant unterscheidet die »republikanische Verfassung« explizit von der »demokratischen« und verlangt, ein »repräsentative[s] System«. Vgl. KANT, *Ewiger Frieden*, S. 352f. Er besteht des Weiteren gemäß dem modernen Prinzip der Gewaltenteilung auf einer »gesetzgebenden« Gewalt und ihrer »Absonderung« von der »ausführenden«, »der Regierung«. Vgl. ebd. Vgl. KANT, *Ewiger Frieden*, S. 352. Kant bevorzugt die Monarchie, vor der Aristokratie und diese vor der Demokratie. Als Repräsentanten empfiehlt er eine Einzelperson; genauer ist dies das Resultat seiner Argumentation.

Ich verwende für Kants angestrebte republikanische Verfassung deshalb hier den Ausdruck der republikanischen Monarchie. Kants Überlegungen führen noch weiter, decken sich aber nicht mit heutigen staatsrechtlichen Bestimmungen. Eine tiefer gehende Diskussion dessen würde hier zu weit führen. Vgl. KANT, *Ewiger Frieden*, S. 351–354. Vgl. KANT, *Religionsschrift*, S. 102. Vgl. MEYFELD, *Welche Welt*, S. 154f.

²⁸ In einer abstrusen Blindheit gegen diese Zusammenhänge versucht etwa Gerhard Scheit Kant als Menschenfreund, Kosmopoliten, Pazifisten, Staatskritiker und Protokommunisten zu präsentieren, der bereits daran gedacht habe, »die Erde als Eigentum der Menschheit zu fassen und damit bürgerliches Eigentum wie staatliches Gewaltmonopol zu desavouieren.«, SCHEIT, *Suicide Attack*, S. 91. Für die Auffassungen, die Scheit in diesen Zusammenhängen vertritt, sind seine abenteuerlichen Spekulationen zu Kants Begriff des Raumes ausschlaggebend, denen er sich in der Nachfolge Postones in dem *Exkurs*: »Zur Zeit wird hier der Raum« hingibt. Vgl. SCHEIT, *Suicide Attack*, S. 89–94. Scheit führt aus:

»Vergleicht man hiemit das *inhospitale* Betragen der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unseres Welttheils, so geht die Ungerechtigkeit, die sei in dem *Besuche* fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem *Erobern* derselben für einerlei gilt) beweisen, bis zum Erschrecken weit. Amerika, die Negerländer [zu der Zeit noch nicht in demselben Maß ein pejorativer Ausdruck wie heute, D. M.], die Gewürzinseln, das Cap ec. waren bei ihren Entdeckungen für sie Länder, die keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts. In Ostindien (Hindustan) brachten sie unter dem Vorwande bloß beabsichtigter Handelsniederlagen fremde Kriegsvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingeborenen, Aufwiegelung der verschiedenen Staaten desselben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnoth, Aufruhr, Treulosigkeit, und wie die Litanei aller Übel, die das menschliche Geschlecht drücken, weiter lauten mag.«²⁹

Wenn man bedenkt, dass Kant die republikanische Monarchie und die Bedingungen des Welthandels fordert, scheint er die wesentlichen Ursachen des Kolonialismus und der antagonistischen Kriegsverhält-

Die Kritik »konstatirt: der Raum ist bloße Form, es gibt also keinen Raum ohne Inhalt – so wenig es umgekehrt ein Gewaltmonopol ohne Eigentum geben kann.

Müßte darauf aber erst der Kommunismus die Probe machen, wurde schon Kant durch die erkenntnistheoretische Kritik auf den Gedanken einer Weltgesellschaft gebracht, eines ewigen Friedens und eines weltbürgerlichen Zustands, worin die Staaten aufgehoben wären – noch ehe das »älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus« forderte, daß der Staat aufhören müsse. Denn der Gedanke einer solchen Gesellschaft konnte überhaupt nur an der Endlichkeit des den Menschen zur Verfügung stehenden, also konkret vorhandenen, erreichbaren »Raumes« – nicht anders als die Erdkugel – entwickelt werden, um zuletzt die Erde als Eigentum der Menschheit zu fassen und damit bürgerliches Eigentum wie staatliches Gewaltmonopol zu desavouieren. Kant spricht von »allgemeiner Hospitalität«, als dem »Recht eines Fremdlinges, seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden«.,

SCHEIT, *Suicide Attack*, S. 91. Scheit fährt an der Stelle mit dem Zitat fort und schließt später:

»Die Negation am Selben ist erst möglich, wenn die Arbeitskraft mit den Waren getauscht wird – das Selbe ist die Wertform. Reine Form, die sie ist, bleibt sie dennoch unlösbar an die handfeste Gestalt, das Geld, und an einen bestimmten Raum, den einzelnen Staat, gebunden.

So wie jene Form sich nur mit Geld und Staat abschaffen läßt, soll allen Menschen es zustehen, »sich zur Gesellschaft anzubieten vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde«.,

SCHEIT, *Suicide Attack*, S. 91. Als Erklärung ist das meiste davon nur schwer zu verstehen; und mit Blick auf die Bestimmungen von Kant und Marx scheinen hier einige Einwände angebracht.

²⁹ KANT, *Ewiger Frieden*, S. 358.

nisse ausgerechnet als Mittel zu ihrer Lösung einzufordern. Es scheint er wolle den Bock zum Gärtner machen. Jene Gedankenlosigkeit gegenüber den wahren Ursachen der kriegerischen Verhältnisse seiner Zeit sowie gegenüber der Eignung der Mittel zu ihrer Änderung wiederholt sich in erschreckender Weise in dem, was er selbst als einen der Gründe der Kriege anführt. Kant schreibt:

Da »hingegen in einer Verfassung [...] die [...] nicht republikanisch ist, es die unbedenklichste Sache von der Welt ist, [Krieg zu führen, D. M.] weil das Oberhaupt [...] an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u. d. gl. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüßt, diesen also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschließen und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Corps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann.«³⁰

Eine solche Analyse der Kriegsgründe war selbst zu Kants Zeit unheilvervoll oberflächlich und naiv. In der direkten Anspielung auf diese unbedachte Erklärung der Kriegsgründe aber auch im Hinblick auf all die weiteren Verbote, die Kant in seiner Schrift gegen das ausspricht, was nicht sein soll, formuliert Hegel, wie oben zitiert:

»In dem Angegebenen liegt das sittliche *Moment* des *Krieges*, der nicht [...] als eine bloß äußere Zufälligkeit zu betrachten ist, welche, sey es in was es wolle, in den Leidenschaften der Machthabenden oder der Völker, in Ungerechtigkeiten u.s.f. überhaupt in solchem, das nicht seyn soll, seinen somit selbst zufälligen Grund habe.«³¹

Auch ein zweiter Einwand richtet sich gegen Kants Argument, das historisch letztlich insofern ungemein abstrakt bleibt, als in der jüngeren und fernerer Vergangenheit selbst die adeligen Herrscher in der Regel ihre Kriege nicht »wie eine Art von Lustpartie« in Angriff genommen, sondern die damit zumeist die Eigeninteressen ihres Landes und ihrer Herrschaft verfolgt haben.³² Zumindest darin haben sie sich ganz analog zu den modernen Verfassungsstaaten, wie wir sie vor allem auch aus späteren Zeiten kennen, verhalten. Jenes Votum Kants für eine Mitbestimmung der Staatsbürger in Kriegsfragen konfrontiert Hegel nun mit den empirischen Ereignissen speziell aus der Geschichte Englands. Gans setzt die entsprechende Passage in den Zusatz zu dem § 328, der teilweise oben bereits zitiert wird:

³⁰ KANT, *Ewiger Frieden*, S. 351.

³¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265. Vgl. speziell oben die Fußnote 3, S. 233.

³² Vgl. KANT, *Ewiger Frieden*, S. 351. Vgl. obige Fußnote 30, S. 256.

»In fast allen europäischen Ländern ist die individuelle Spitze die fürstliche Gewalt, die die Verhältnisse nach außen zu besorgen hat. Wo ständische Verfassungen sind, kann die Frage entstehen, ob nicht Krieg und Frieden von den Ständen geschlossen werden solle, und jedenfalls werden sie ihren Einfluß, besonders in Hinsicht der Geldmittel, behalten. In England kann zum Beispiel kein unpopulärer Krieg geführt werden. Wenn man aber meint, Fürsten und Kabinette seien mehr der Leidenschaft als Kammern unterworfen, und deswegen in die Hände der letzteren die Entscheidung über Krieg und Frieden zu spielen sucht, so muß gesagt werden, daß oft ganze Nationen noch mehr wie ihre Fürsten enthusiastisch und in Leidenschaft gesetzt werden können. In England hat mehrmals das ganze Volk auf Krieg gedrun-gen und gewissermaßen die Minister genötigt, ihn zu führen. Die Popularität von *Pitt* kam daher, daß er das, was die Nation damals wollte, zu treffen wußte. Erst späterhin hat hier Abkühlung das Bewußtsein hervorgebracht, daß der Krieg unnütz und unnötig war und ohne Berechnung der Mittel angefangen worden.«³³

In einem weiteren Zusatz, den Gans bereits an den oben benannten frühen § 324 anhängt, bezieht Hegel Kants Vorschlag zu einem >Fürstenbund< auf das historische Modell der Heiligen Allianz.³⁴ Hegel beginnt dort zunächst erneut mit seiner problematischen Begründung für die Sittlichkeit der Kriege, nach der diese für die sittlichen Veränderungen und Fortschritte erfordert seien:

»Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus, alle Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen; ihre Partikularitäten werden immer fester und verknöchern. Aber zur Gesundheit gehört die Einheit des Körpers, und wenn die Teile in sich hart werden, so ist der Tod da. Ewiger Friede wird häufig als Ideal gefordert, worauf die Menschheit zugehen müsse. *Kant* hat so einen Fürstenbund vorgeschlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die Heilige Allianz hatte die Absicht, ungefähr ein solches Institut zu sein. Allein der Staat ist Individuum, und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreieren und einen Feind erzeugen. Aus den Kriegen gehen die Völker nicht allein gestärkt hervor, sondern Nationen, die in sich unverträglich sind, gewinnen durch Kriege nach außen Ruhe im Innern. Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit ins Eigen-

³³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 329, Zusatz, S. 497.

³⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Zusatz, S. 494f.

tum, aber diese *reale* Unsicherheit ist nichts als die Bewegung, die notwendig ist. Man hört soviel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit weltlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber die Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotzdem aber finden Kriege, wo sie in der Natur der Sache liegen, statt; die Staaten schießen wieder auf, und das Gerede verstummt vor den ernstesten Wiederholungen der Geschichte.«³⁵

Der Kern des Arguments, mit dem Hegel auf Kants Entwurf zielt, besteht, wie benannt, darin, dass in den internationalen Beziehungen die rechtlichen Institutionen nicht in derselben Weise eingerichtet werden können, wie innerhalb der Staaten. Diese Schwierigkeit besteht, wie Kant selbst bereits es erkennt, weil

»kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urtheilen könnte.«³⁶

Der Zusatz, der dieses Argument Hegels mit vorbereitet, wird von Gans an den benannten ersten Paragraphen zum *äußeren Staatsrecht*, den § 330, angehängt:

»Staaten sind keine Privatpersonen, sondern vollkommen selbständige Totalitäten an sich, und so stellt sich ihr Verhältnis anders als ein bloß moralisches und privatrechtliches [dar, D. M.]. Man hat oft die Staaten privatrechtlich und moralisch haben wollen, aber bei Privatpersonen ist die Stellung so, daß sie über sich ein Gericht haben, das das, was an sich Recht ist, realisiert. Nun soll ein Staatsverhältnis zwar auch an sich rechtlich sein, aber in der Weltlichkeit soll das Ansichseiende auch Gewalt haben. Da nun keine Gewalt vorhanden ist, welche gegen den Staat entscheidet, was an sich Recht ist, und die diese Entscheidung verwirklicht, so muß es in dieser Beziehung immer beim Sollen bleiben. Das Verhältnis von Staaten ist das von Selbständigen, die zwischen sich stipulieren, aber zugleich über diesen Stipulationen stehen.«³⁷

Wenn es kein Gericht gibt, »das das, was an sich Recht ist, realisiert«, so bleibt schon das bloße Ansichsein des Rechts der Zufällig-

³⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Zusatz, S. 494f.

³⁶ KANT, *Ewiger Frieden*, S. 346f. Vgl. oben Fußnote 5, S. 252.

³⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 330, Zusatz, S. 498.

keit überantwortet.³⁸ Dieses ist das Ergebnis von Hegels Analyse dazu, was geschieht, wenn das *innere Staatsrecht* verlassen wird und die Verhältnisse zwischen den Staaten betrachtet werden. Das an und für sich seiende Recht, das Hegel zumindest seinem Anspruch nach für den einzelnen Staat entfaltet, geht dadurch zum Ende der *Rechtslehre* mit dem Erreichen des *äußeren Staatsrechts* verloren. Selbst das Ansichsein des Rechts hängt erstens lediglich von zufälligen Umständen ab, die Träger der Freiheit sehen sich im ständig drohenden Kriegsfall zweitens der Gefahr ausgesetzt, ihr Leben zu verlieren, das Recht und die Sittlichkeit scheinen damit drittens verloren und die Entwicklung mündet am Ende viertens in den Naturzustand.

Diese treffende Einsicht in die geschichtlich gewordenen wirklichen Verhältnisse spottet nun allerdings zwei anderen Behauptungen Hegels: Zum einen gehen die internationalen Beziehungen nicht mehr in der Fortentwicklung der Bestimmungen des an und für sich seienden Rechts auf, sondern ihre mangelnde Allgemeinheit, ihre Rechtslosigkeit und ihre Zufälligkeit bedeuten, dass hier das Recht sein Fürsichsein und seine Sittlichkeit nicht mehr erreicht. Zum anderen beschreibt Hegel für dieses Problem zwar eine unterstellte Lösung durch die Weltgeschichte; doch in den entsprechenden letzten §§ 358–360 stellt Hegel das Problem grammatisch im Perfekt als ein bereits gelöstes dar. Die dialektische Einheit, die Versöhnung und das An-und-für-sich-sein des Rechts seien durch den Weltgeist längst verwirklicht worden.

Entweder stimmt deshalb Hegels Analyse und Darstellung der internationalen Beziehungen an dieser Stelle nicht, oder der Weltgeist hat seine Aufgabe noch nicht vollendet und etwas versäumt. Solange in der Empirie keine durchsetzungsfähigen internationalen Institutionen bestehen oder solange alle Staaten sich nicht wie Familienmitglieder miteinander verbinden, erweisen Hegels Behauptungen aus den §§ 330 u. 360, nach denen das an und für sich seiende Recht und die Versöhnung sich längst erfüllt hätten, sich als falsch.

Den Grundgedanken aus dem Zusatz des § 330 führt Hegel in dem benannten § 333 weiter aus, in dem er das Völkerrecht als gelten sollendes Recht charakterisiert und den Naturzustand zwischen den Staaten auf deren Souveränität zurückführt. Der letzte Satz des Paragraphen schließt an jene oben zitierten Passagen an und lautet:

³⁸ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 330, Zusatz, S. 498. Vgl. obige Fußnote 37, S. 258.

»Jene allgemeine Bestimmung bleibt daher beym *Sollen* und der Zustand wird eine Abwechselung von dem den Traktaten gemäßen Verhältniße, und von der Aufhebung desselben.«³⁹

Im Anschluss daran greift Hegel Kants Schrift dieses Mal in dem Text der Anmerkung an, die demnach bereits in der ersten Ausgabe ohne den Einfluss von Gans gedruckt wurde:

»Es giebt keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und auch diese nur zufälligerweise, d. i. nach besondern Willen. Die *Kantische* Vorstellung eines *ewigen Friedens* durch einen Staatenbund, welcher jeden Streit schlichtete, und als eine von jedem einzelnen Staate anerkannte Macht jede Mishelligkeit beilegte, und damit die Entscheidung durch Krieg unmöglich machte, setzt die *Einstimmung* der Staaten voraus, welche auf moralischen, religiösen oder welchen Gründen und Rücksichten, überhaupt immer auf besonderen souverainen Willen beruhte, und dadurch mit Zufälligkeit behaftet bliebe.«⁴⁰

Der Zusatz, den Gans in gewisser Weise als Übergang zwischen die §§ 339 und 341 und somit als Übergang in die *Weltgeschichte* positioniert, enthält diesen Gedanken erneut jedoch in einer variierten Form:

»Die europäischen Nationen bilden eine Familie nach dem allgemeinen Prinzipie ihrer Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung, und so modifiziert sich hiernach das völkerrechtliche Betragen in einem Zustande, wo sonst das gegenseitige Zufügen von Übeln das Herrschende ist. Das Verhältniß von Staaten zu Staaten ist schwankend: es ist kein Prätor vorhanden, der da schlichtet; der höhere Prätor ist allein der allgemeine an und für sich seiende Geist, der Weltgeist.«⁴¹

In den internationalen Beziehungen stellen das Herstellen von Gemeinsamkeiten, das Aushandeln und Einhalten von Verträgen und die Einrichtung von rechtlich verbindlichen Formalitäten die Ausnahmen dar, weil dort »sonst das gegenseitige Zufügen von Übeln das Herrschende ist.«⁴² In der Erläuterung der Bedingungen für solche Ausnahmen wiederholt Hegel seine Argumente aus den anderen, teilweise oben schon angegebenen Passagen: Föderative Vereinigungen sind zwar möglich, doch sie führen weder auf einen Weltstaat noch auf einen dauerhaften Frieden, sondern sie suchen sich bald neue

³⁹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 333, S. 270.

⁴⁰ HEGEL, *Rechtslehre*, § 333, Anm. S. 270.

⁴¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 339, Zusatz, S. 502f.

⁴² Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 339, Zusatz, S. 502f. Vgl. obige Fußnote 41, S. 259.

äußere Feinde, wodurch das antagonistische Verhältnis in einem erweiterten Rahmen erneut hergestellt wird.⁴³ Die Vereinigungen und die Herstellung von Gemeinsamkeiten fußen dabei in erster Linie nicht auf dem Gesetz, sondern auf den zufälligen ähnlichen Sitten. Die »*Einstimmung*« der Staaten beruht »auf moralischen, religiösen« oder ähnlichen Gründen und Rücksichten.⁴⁴ Dies führt Hegel von Neuem in dem § 339 zu diesem Zusatz aus:

»Sonst beruht das gegenseitige Verhalten im Kriege (z. B. daß Gefangene gemacht werden) [„statt die Besiegten umzubringen, D. M.] und was im Frieden ein Staat den Angehörigen eines anderen an Rechten für den Privatverkehr einräumt u.s.f., vornehmlich auf den *Sitten* der Nationen als der inneren unter allen Verhältnissen sich erhaltenden Allgemeinheit des Betragens.«⁴⁵

In Hegels Zeit zeigt der Verkehr zwischen den europäischen Staaten tatsächlich diese Eigenschaften, auf gemeinsamen Sitten, Rechtsvorstellungen, religiösen Wurzeln und geschichtlichen Erfahrungen zu beruhen. Durch die Situation des europäischen Hochadels und seiner Heiratspolitik sind alle europäischen Herrschaftshäuser zudem auch biologisch miteinander verwandt und zwischen ihnen bestehen echte familiäre Bindungen. Hegels Unterscheidung in die mögliche Familienbildung zwischen den Staaten und ihren üblichen antagonistischen Beziehungen beruht an dieser Stelle somit erneut auf einer sachgerechten und exakten Beschreibung.

Die Gewalttätigkeit und Rechtlosigkeit der zwischenstaatlichen Verhältnisse gefährdet das Telos der *Rechtslehre*. Würde sie auf diesem Stand der begrifflichen Entwicklung enden, so würde dies all ihren Ansprüchen und Argumenten spotten. Darum scheint eine weitere Aufhebung und Vermittlung vonnöten:

»Das Verhältnis von Staaten zu Staaten ist schwankend: es ist kein Prätor vorhanden, der da schlichtet; der höhere Prätor ist allein der allgemeine an und für sich seiende Geist, der Weltgeist.«⁴⁶

Jene höchste rechtliche Instanz bzw. jener höchste Justizbeamte ist auf dem Niveau der Weltgeschichte allerdings keines von beidem: Der Weltgeist ist keine rechtliche Institution und er kann deshalb das

⁴³ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Zusatz, S. 494f. Vgl. oben Fußnote 35, S. 258.

⁴⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 333, Anm. S. 270. Vgl. obige Fußnote 40, S. 259.

⁴⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 339, S. 272.

⁴⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 339, Zusatz, S. 502f.

Problem der Rechtlosigkeit in den internationalen Beziehungen auch nicht lösen. Für die Leser werden die verbleibenden Aporien durch die Kategorien der Weltgeschichte, die originär keine politischen und institutionell-rechtlichen sind, deswegen nur zum Schein aufgehoben. Wie es nicht anders sein kann, missglückt Hegels *metábasis eis állo génos*.

Ein weiteres grundlegendes Problem, das im Kern zu dieser Konstellation gehört, besteht in dem Mangel an einer vernünftigen Allgemeinheit und dem daraus folgenden Abrutschen in schlichte Partikularitäten. Hegels Lösung birgt auch hier mehr Gefahr als Rettung, weil seine zentrale geschichtsphilosophische Kategorie den Namen Volksgeist trägt. Die Partikularität des Volksgeistes wird die Inkonsistenzen der Konzeption bewahren und zum Teil vermehren:

»Die Principien der *Volksgeister* sind um ihrer Besonderheit willen [...] überhaupt beschränkte, und [...] sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der *allgemeine Geist*, der *Geist der Welt* [...] sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht [...] an ihnen in der *Weltgeschichte*, als dem *Weltgerichte*, ausübt.«⁴⁷

Der Mangel, dass im internationalen Bereich »kein Prätor vorhanden« ist, macht einen weiteren begrifflichen Übergang erforderlich.⁴⁸ Bei jenem Übergang vom *äußeren Staatsrecht* in die *Weltgeschichte* führt Hegel den »allgemeinen Geist« ein, der dann in der Weltgeschichte »sein Recht« an den Völkern »ausübt«.⁴⁹ Die Partikularität der Staaten und ihrer Interessen, die Gefahr an Leib und Leben durch die drohenden Kriege, die nicht mehr rationale Aufforderung, das eigene Leben zu opfern, und die daraus folgende Brüchigkeit der Identifikation des Bürgers mit dem staatlichen Gemeinwesen motivieren die höchst umstrittenen teleologischen Auflösungen der *Rechtslehre*. Die bis heute in der geschichtlichen Wirklichkeit gültigen Bedingungen, die die Sittlichkeit der Staaten aufgrund ihrer antagonistischen Außenbeziehungen notwendig verhindern, führen zu ideologischen Antworten, in denen jene Situation ihren Niederschlag findet. Mehr als die problematischen epistemologischen Grundannahmen Hegels, mehr als sein Wille zur Apologie Preußens und mehr als die verbleibenden innerstaatlichen Begründungs- und Vermittlungsprobleme, die zum Teil ebenfalls die Identifikation des Bürgers mit dem Staat

⁴⁷ HEGEL, *Rechtslehre*, § 340, S. 272f.

⁴⁸ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 339, Zusatz, S. 502f.

⁴⁹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 339, Zusatz u. § 340, S. 272f.

betreffen, verschaffen die empirischen Gegebenheiten der zwischenstaatlichen Beziehungen sich in seinen Auflösungen Geltung.

Die sittlichen Kriege der Weltgeschichte?

Der dritte Ort, an dem Hegel mit der Ausführung seiner Theorie des Krieges fortfährt, fällt in die *Weltgeschichte*.¹ Der Übergang des *inneren* und *äußeren Staatsrechts* in die *Weltgeschichte*, mit dem die *Rechtslehre* endet, verweist damit zugleich auf die *Geschichtsphilosophie*, in der die entsprechende Programmatik und einige der relevanten Themen und Probleme ausführlicher aber auch mit anderen Schwerpunkten erneut ausgebreitet werden.² Für Hegel erhalten die Kriege, neben den anderen benannten Begründungen, durch ihre Funktion innerhalb seiner Teleologie ebenfalls ein »sittliche[s] *Moment*«. ³ Obwohl Hegel in den geschichtsphilosophischen Zusammenhängen diesen Terminus nicht verwendet und obwohl er selbst keine direkte Beziehung zu den anderen Legitimationen herstellt, lassen sich jene Aspekte deutlich nachweisen.

Es sind nicht die lebenden Menschen, nicht ihre Regierungen und nicht die politischen Prozesse, durch die gemäß dem Wortlaut der letzten Paragraphen der *Rechtslehre* die sittlichen Verhältnisse erreicht werden, sondern diejenige Entität, die dies erst vollbringt, nennt Hegel den Weltgeist.⁴ In erster Linie benennt er innerhalb der *Geschichtsphilosophie* für die Frage,

»welche Mittel der Geist braucht, um seine Idee zu realisieren«, ⁵

derer zwei: die Leidenschaften der Menschen und die Volksgeister.⁶ Hegel bricht durch dieses Konzept endgültig mit Kants Bestimmung des kategorischen Imperatives, weil der Weltgeist die Menschen nun nicht mehr als Zweck an sich selbst ansieht, sondern er sie und ihre »Bedürfnisse«, Leidenschaften« und »Interessen« nur noch zu seinem eigenen Zweck, zu sich selbst zu kommen, benutzt.⁷

¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 341ff., S. 272–282. Vgl. speziell HEGEL, *Einleitung*, S. 145–173. Vgl. auch insgesamt HEGEL, *Geschichtsphilosophie*.

² Vgl. ebd.

³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Anm., S. 265.

⁴ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 341ff., S. 272–282.

⁵ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 30. Vgl. oben Fußnote 30, S. 178.

⁶ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 154f. u. 171ff. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 30–35.

⁷ HEGEL, *Einleitung*, S. 162. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 146–169. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 34.

»Diese unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Thätigkeiten sind die *Werkzeuge* und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen[...] zu sich selbst zu kommen und sich als Wirklichkeit anzuschauen. [...] Darüber aber habe ich [Hegel, D. M.] gleich von Anfang erklärt und unsere Voraussetzung« behauptet, »daß die *Vernunft* die *Welt regiert*, und so auch die Weltgeschichte regiert hat und regiert. Gegen dieses an und für sich Allgemeine und Substantielle ist Alles andere untergeordnet, ihm dienend und Mittel für dasselbe.«⁸

Wenig missverständlich formuliert Hegel dazu weiter:

»Wenn wir es uns gefallen lassen, die Individualitäten, ihre Zwecke und deren Befriedigung, aufgeopfert, ihr Glück überhaupt dem Reiche der Naturgewalt und damit der Zufälligkeit, dem es angehört, preisgegeben zu sehen, und die Individuen überhaupt unter der Kategorie der Mittel zu betrachten, so ist doch eine Seite von ihnen, die wir Anstand nehmen« als etwas »Ewiges« und »Göttliches« zu fassen: »Diß ist die Moralität, Sittlichkeit, Religiosität.«⁹

Hegels hanebüchene Apologetik läuft darauf hinaus, dass all die Menschen, die etwa in den Gallischen Kriegen unter Cäsar sterben, darin dennoch als Selbstzwecke genommen werden, weil sie ja

»*Theil* an jenem Vernunftzweck selbst [haben], und sind ebendadurch Selbstzwecke«.¹⁰

Diese Form des Argumentierens ist logisch falsch; und wer sich auf solch ein Verfahren einlässt, kann in der Folge keine konsistenten Begriffe mehr bilden. In der Nacht sind alle Kühe schwarz, müsste Hegel sich hier erneut selbst kritisieren.¹¹ Wenn ein Individuum selbst Zweck ist, für das alles geschieht, dann ist das das Gegenteil davon, dass das Leben des Individuums sowie seine Bedürfnisse und Interessen »aufgeopfert« und »preisgegeben« werden und sie ausschließlich »unter der Kategorie der Mittel« zu dem heteronomen Zweck des Weltgeistes benutzt werden.¹² Beim Wursten ist das geschlachtete Schwein das Mittel für die Herstellung der Wurst, die das Ziel und der Zweck des Wurstens bildet; und das Schwein wird darin ebenso wenig als Zweck an sich selbst geachtet wie die Solda-

⁸ HEGEL, *Einleitung*, S. 162. Vgl. oben Fußnote 30, S. 178.

⁹ HEGEL, *Einleitung*, S. 166.

¹⁰ HEGEL, *Einleitung*, S. 166.

¹¹ Vgl. HEGEL, *Phänomenologie*, Vorrede, S. 17. Vgl. oben die Fußnoten 13ff., S. 112.

¹² Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 166. Vgl. obige Fußnote 9, S. 262.

ten im Krieg. Hierzu gäbe es noch viel zu sagen, das Interesse geht in der vorliegenden Arbeit jedoch vorrangig auf den zweiten Aspekt des Zusammenhanges zwischen dem Volksgeist und dem Krieg.

Nach der ersten Bestimmung gebraucht der Weltgeist die Menschen unmittelbar, indem er sich ihre Leidenschaften zunutze macht. Hierin liegt übrigens der Inhalt von Hegels Theorie von der »List der Vernunft«, die er in einer Fortentwicklung der Gedanken Kants entwirft.¹³ Nach der zweiten Bestimmung spaltet der Weltgeist sich in verschiedene Volksgeister auf, welche daraufhin die Individuen zu ihren Zwecken benutzen. Die Individuen haben sich dabei dem Volksgeist erneut lediglich unterzuordnen, sodass sie auch von dem Volksgeist lediglich als Mittel verwendet werden:

»Es ist noch späterhin zu zeigen, daß die Verfassung eines Volkes mit seiner Religion, mit seiner Kunst und Philosophie [...] *eine* Substanz, *einen* Geist ausmache. Ein Staat ist eine individuelle Totalität, von der nicht eine besondere [...] Betrachtung isoliert beratschlagt und gewählt werden kann. [...]

Die erste Produktion eines Staates ist herrisch und instinktarig. Aber auch Gehorsam und Gewalt, Furcht gegen einen Herrscher ist schon ein Zusammenhang des Willens. Schon in rohen Staaten findet dies statt, daß der besondere Wille der Individuen nicht gilt, daß auf die Partikularität Verzicht getan wird, daß der allgemeine Wille das Wesentliche ist.«¹⁴.

Dazu, wie die Sicht des »Individuums dazu« auszusehen habe, sagt Hegel:¹⁵

»Der Geist *handelt* wesentlich, er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als ein Dasein vor sich. So der Geist eines Volkes: er ist ein bestimmter Geist, der sich zu einer vorhandenen Welt erbaut, die jetzt steht und besteht, in seiner Religion, in seinem Kultus, in seinen Gebräuchen, seiner Verfassung und seinen politischen Gesetzen, im ganzen Umfang seiner Einrichtungen, in seinen Begebenheiten und Taten. Das ist sein Werk – das *ist* dies Volk. Was ihre Taten sind, das sind die Völker. Ein jeder Engländer wird sagen: Wir sind die, welche den Ozean beschnitten und den Welthandel besitzen, denen Ostindien gehört und seine Reichtümer, welche Parlament und Geschworenengerichte haben usf. – Das Verhältnis des Individuums dazu ist, daß

¹³ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 166.

¹⁴ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 64f. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 170–175.

¹⁵ Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99.

es sich dieses substantielle Sein aneigne, daß dieses seine Sinnesart und Geschicklichkeit werde, auf das es etwas sei.«¹⁶

Umgekehrt bedeutet diese Aussage, dass das Individuum nichts ist, solange es sich nicht die »Sinnesart« des Nationalcharakters, dem es zugehört, aneignet.¹⁷ An die Stelle des »unendlichen Recht[s] des Subjects«, nach dem der Einzelne in den Zwecken, an denen er mitwirkt, immer auch seine eigenen Zwecke erkennen muss, tritt nun die unverhohlene Forderung nach der Anpassung an einen vorgefundenen Nationalgeist.¹⁸ Das Verhältnis des Subjekts zu der »individuelle[n] Totalität« des Volksgeistes als einer bedingten heterogenen Allgemeinheit besteht nun darin, dass alle Zwecke und alle Tätigkeit einzig dem Volksgeist gehören. Der Volksgeist erbaut »sich zu einer vorhandenen Welt«; dem Einzelnen bleibt dagegen die Autonomie versagt, weil er sich nicht zu eigenen Schöpfungen, sondern bloß zu der Heterogenität des Vorgefundenen verhalten kann, dessen Ursprung nicht in ihm selbst, sondern im Volksgeist liegt:¹⁹

»Denn es [das Individuum, D. M.] findet das Sein des Volkes als eine bereits fertige, feste Welt vor sich, der es sich einzuverleiben hat. In diesem seinem Werke, seiner Welt genießt sich nun der Geist des Volkes und ist befriedigt.«²⁰

Diese Passage ist übrigens eine der seltenen Stellen, in denen Hegel einen direkten Bezug zwischen den landläufigen Vorstellungen über die Nationalcharaktere und seiner eigenen Kategorie des Volksgeistes herstellt. Vor dem Hintergrund der Seltenheit solcher Stellen sowie des Schwankenden und der Inkonsistenzen jener geschichtsphilosophischen Themen ist es nicht gerechtfertigt, jener Parallelisierung umstandslos einen systematischen Rang einzuräumen. Denn nach der üblichen Systematik gibt es überhaupt nur vier Volksgeister, und zwar den orientalischen, den griechischen, den römischen und den germanischen. Eine Aufspaltung des germanischen Volksgeistes in einen englischen, französischen usf. ist zudem aufgrund verschiedener Argumentationslinien nicht zulässig.

Trotzdem ist jene Engführung, bei der vor dem Hintergrund der modernen Staatenbildungen das Volk, die Nation, der Nationalcharakter und der Volksgeist miteinander verknüpft werden, freilich sehr

¹⁶ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172.

¹⁷ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172.

¹⁸ Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 159. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 36f.

¹⁹ Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172.

²⁰ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172.

interessant und vielsagend. Obwohl das Momentverhältnis zwischen dem Weltgeist und dem germanischen Volksgeist solch eine Aufspaltung nicht zulässt und obwohl es dadurch zu den vorhandenen Widersprüchen weitere dazu gewinnt, ist jenes Konstrukt für die ideologische Funktion der Kategorie des Volksgeistes sehr hilfreich.

Hierzu zählt auch der weitere Aspekt, nach dem Hegel in der hier verhandelten Passage die höchst problematische Substanzialisierung des Volksgeistes offen ausspricht. Die »Verfassung« und die »politischen Gesetze«, der ganze Umfang der weiteren »Einrichtungen« sowie »die Begebenheiten und Taten« gehen nicht auf das Wirken der Menschen zurück, sondern all dies ist nun das Werk des Volksgeistes:

»Der Geist *handelt* wesentlich, er macht sich [...] zu seiner Tat, zu seinem Werk [...]. So der Geist eines Volkes: er ist ein bestimmter Geist, der sich zu einer vorhandenen Welt erbaut, die jetzt steht und besteht, in [...] seiner Verfassung und seinen politischen Gesetzen, im ganzen Umfang seiner Einrichtungen, in seinen Begebenheiten und Taten. Das ist sein Werk – das *ist* dies Volk.«²¹

Der Volksgeist enthält die Idee von den Gesetzen nach Hegel als sein Prinzip und er verwirklicht sie in der Welt, analog dazu, wie bei Aristoteles der Schmied die Idee des eisernen Ringes in seinem Kopf hat, bevor er sie beim Schmieden ins Werk setzt und sie so durch sein Wirken in die Welt bringt.²² Für die Autonomie als Selbstgesetzgebung der Menschen ist in jenem Konzept kein Raum mehr; und alle Bestimmungen, wie Selbstbewusstsein, Zwecksetzung, Tätigkeit und Objektivierung in der Welt, die ursprünglich den lebenden Subjekten angehören, werden nun auf den Volksgeist verschoben, der dadurch als einziges Subjekt übrig bleibt, zu dem die »einzelnen Individuen nur Momente sind«.²³ In Wahrheit verkommt dadurch der Volksgeist in diesem Akt der vorgeblichen Substanzialisierung, in dem Hegel ihm Ideen und Inhalte sowie die Schaffenskraft eines *deus creator* zuschreibt, zu einer transzendenten Entität und zu einem *nihil negativum*. Ein Begriff, der es negiert, dass die Menschen frei sind und dass die Gesetze und die weiteren sittlichen Einrichtungen zum Teil von den Menschen selbst als Objektivierung ihrer Freiheit geschaffen werden, verfehlt seinen Gegenstand, leugnet die Gegebenheiten der

²¹ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172.

²² Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik*, Philosophische Schriften Bd. 5., 1033a–1034a; S 146f.

²³ Vgl. erneut HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Zusatz, S. 403.

Welt und er kann so nichts mehr erklären. Er ist kein Begriff, seine Inhalte sind nichtig, er verfehlt seine wesentliche Funktion und er wird so zu einem leeren Jenseits.

Während nach Kant das Prinzip der Sittlichkeit auf dem kategorischen Imperativ fußt, dessen Gehalt die Autonomie und die Bestimmung des Menschen als Zweck an sich selbst bilden, gibt Hegels Teleologie diesen sittlichen Gehalt, den er in weiten Teilen sonst selbst reflektiert und emphatisch entfaltet, hier offenbar ganz auf. Die Sittlichkeit der Kriege und des Volksgeistes ergibt sich für Hegel aus der Sicht des Weltgeistes nun aus der folgenden formalen Argumentation: Ohne das Zustandekommen der Versöhnung gibt es keine Sittlichkeit. Die Versöhnung wird aber einzig durch den Weltgeist bewirkt. Dem Weltgeist gelingt dies, indem er zu sich selbst kommt. Der Weltgeist kommt zu sich selbst, indem er sich zunächst in seine Momente aufspaltet, diese daraufhin reflektiert und in ihrem Aufheben schließlich zu sich zurückkehrt und vollendet. Die Aufspaltung in die entgegengesetzten Momente geschieht, indem der Weltgeist verschiedene Volksgeister hervorbringt. Jeder der Volksgeister enthält daraufhin ein solches Moment als sein Prinzip:

»Die Prinzipien der *Volksgeister* sind um ihrer Besonderheit willen [...] überhaupt beschränkte, und [...] sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der *allgemeine Geist*, der *Geist der Welt* [...] sich hervorbringt [...].

Die spezielle Geschichte eines welthistorischen Volks enthält theils die Entwicklung seines Principis [...] bis zu seiner Blüte, wo es [...] nun in die allgemeine Geschichte eingreift.«²⁴

Wie oben in demselben Zusammenhang bereits zitiert, besagt der Haupttext des dazugehörigen Paragraphen:

»Dem Volke, dem solches Moment als *natürliches* Princip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewußtseyns des Weltgeistes, übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte, für diese Epoche [...] das *Herrschende*. Gegen diß sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu seyn, sind die Geister der andern Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbey ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte.«²⁵

Das Moment soll in der Geschichte zu einem herrschenden werden und dies geschehe dadurch, dass derjenige Volksgeist, der das ent-

²⁴ HEGEL, *Rechtslehre*, § 340, u. § 347, Anm., S. 272f. u. 276.

²⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 347, S. 276.

sprechende Prinzip enthalte, sich in Kriegen gegen die anderen Volksgeister durchsetze.

Ohne diesen Prozess würden die Momente des Weltgeistes nicht objektiviert werden und er könnte nicht zu sich selbst finden. Dadurch würde des Weiteren die Versöhnung ausbleiben und die Sittlichkeit würde nicht erreicht. Insofern der Krieg demnach ein notwendiges Erfordernis und ein unverzichtbares Mittel für jenes Werk des Weltgeistes darstelle, müsste den Kriegen auch ihre sittliche Kraft zugesprochen werden.

Aufgrund der unüberschaubaren Widersprüche, die angefangen von den Begriffen des Welt- und Volksgeistes über die historische Unbestimmtheit der Versöhnung bis in die geschichtsphilosophischen Details reichen, kann freilich nichts von dieser Konzeption überzeugen.²⁶

²⁶ Für solche geschichtsphilosophischen Details seien – stellvertretend für viele weitere – die folgenden zwei Beispiele genannt: Das Germanische in der Freiheit bleibt letztlich genauso dunkel wie die vorgebliche Substantialität der griechischen Sittlichkeit.

Die Ambivalenz der Moderne

Niemand kann ehrlicherweise die Normativität des modernen Rechtsdenkens betonen und in diesem Zusammenhang die Fortführung des Autonomiebegriffs der Aufklärung herausstellen und gleichzeitig verschweigen, dass ein solches naturrechtliches Denken notwendig auf den modernen Staat führt. Denn der moderne Rechtsstaat ist die Spitze und der Grund des Rechts und aller weiteren Rechtsverhältnisse. Wer Staat nicht laut sagen möchte, kann auch vom Recht und vom Gesetz bloß leise sprechen.

Wenn der Staat nun selbst zum Gegenstand der Erörterung erhoben wird, so geraten bald die empirischen Staaten und ihre Außenbeziehungen in den Blick. Hier zeigt sich nun, dass in den Beziehungen zwischen den Staaten die strengen Rechtsansprüche und die naturrechtlichen Ideale keine Gültigkeit mehr besitzen. Denn die Allgemeinheit des Rechts, die jederzeit von einer institutionell abgesicherten Macht durchgesetzt werden soll, gibt es hier nicht, weil es keinen Weltsoverän und keine die Welt umspannende Staatsmacht gibt. Zwischen den Staaten entscheiden deshalb letztlich das besondere Interesse und die jeweilige Macht und Stärke: Rechtlich befinden die Staaten sich im Naturzustand zueinander. Abmachungen, Anerkennungsverhältnisse, Verträge und sogar völkerrechtliche Institutionen wie bei den Einrichtungen der Vereinten Nationen sind zwar möglich, ihre Macht und Durchsetzungsfähigkeit hängt aber nach wie vor von den einzelnen Nationen ab. Wenn Hegels Einsichten in ihren Grundzügen heute nicht mehr zutreffen würden, dann wäre z. B. Amnesty International heute kein gemeinnütziger Verein und keine Nicht-Regierungs-Organisation, sondern eine staatsanwaltliche Behörde auf internationalem Niveau und mit direktem Bezug zu den Institutionen der Vereinten Nationen. Die sehr verschiedene Situation bezüglich der Rechtsverhältnisse und ihrer machtgestützten Durchsetzung wird außerdem deutlich, wenn man sie mit anderen Föderationen wie beispielsweise den modernen föderalen Staaten wie den Vereinigten Staaten von Amerika oder der Bundesrepublik Deutschland vergleicht. Zwar wirken auch hier die einzelnen Bundesstaaten in gewissem Umfang auf das staatliche Ganze, doch die Machtsituation ist verglichen mit den UN insgesamt umgekehrt: In den föderalen Staaten sind die einzelnen Bundesstaaten vom Ganzen des Staates abhängig und diesem untergeordnet; bei den Vereinten Nationen bleiben alle Entscheidungen, Vorhaben und Institutionen von den einzelnen Teilnehmerstaaten abhängig. Die Teilnehmerstaaten haben Stimm- und teilweise Vetorechte, sie geben das Geld und sie stellen

die benötigten Truppenkontingente zur Verfügung. Gegen die Teilnehmerstaaten und oft sogar nur gegen eine Minderheit unter ihnen kann nur wenig bewirkt werden. Das bedeutet, dass die UN nur insoweit als Souverän agieren, wie ihre Mitgliedsstaaten ihre eigene Souveränität bzw. solche Elemente, die dazu gehören, an sie abtreten. So unterstehen beispielsweise die entsprechenden entsandten Truppenteile nicht mehr unmittelbar dem nationalen Kommando, sondern dem der UN. Da es ursprünglich nicht im Interesse der Nationalstaaten liegt, solche Teilgebiete, die einzig ihrer eigenen Souveränität unterliegen, abzugeben, sondern da sie wesentlich auf den Erhalt und den Ausbau ihrer Souveränität bedacht sind, bedeutet jeder Zugewinn an Souveränität für die internationalen Institutionen, dass er auf antinomischen Bedingungen fußt. Das macht einen solchen Prozess nicht völlig hoffnungs- und aussichtslos, sollte die Euphorie jedoch dämpfen. Letztlich bleibt dadurch, solange die Staaten nicht von sich aus ihre eigene Abschaffung betreiben, indem sie stückweise auf Bereiche verzichten, die sonst ihrer Souveränität unterliegen, der Wille der einzelnen Staaten das Bestimmende und die intendierte Universalität der UN bleibt der Partikularität der Willen der einzelnen Staaten untergeordnet.

Eklatant wird die Ambivalenz der Moderne gleichwohl erst in den Fällen, die die Vereinten Nationen ursprünglich hervorgebracht haben und die bis heute ihr wesentliches Geschäft bestimmen: in den Kriegen. Durch die Kriege wird das Leben der Menschen bedroht; und keine naturrechtliche Regelung kann es noch hinreichend schützen. Umgekehrt gibt es selbstverständlich auch in den modernen Rechtsstaaten Regelungen, die die Existenz einer Gruppe von Soldaten garantieren, die den eigenen Tod für das Heimatland zu ihren wesentlichen Pflichten zählen. Der Krieg kann als äußere Heteronomie hereinbrechen und in der Folge jeder echten Sittlichkeit ein Ende bereiten; oder die Staaten enthalten Vorkehrungen wie eine Militärordnung und eine Armee, die sie im Kriegsfall schützen sollen, die aber das Opfer für den Staat ausdrücklich einschließen. Der unbedingte Schutz des Lebens, der in der Form eines Überschusses sowie als Normativität und emphatischer Gehalt das naturrechtliche Denken und die Menschenrechtsartikel in den modernen Verfassungen bestimmt, gilt insofern gar nicht unbedingt und verweist auf das Ambivalente, Widersprüchliche und Antagonistische in dieser Konstellation. Der symmetrische Ausgleich von Rechten und Pflichten, auf den Hegels Begriff der Versöhnung in der Fortführung seiner naturrechtlichen Gedanken ursprünglich zielt, wird hier gekappt; und es wird eine Identifikation des Bürgers und des Soldaten mit seiner Nation verlangt, die in der Zweckrationalität der Rechte und Pflichten nicht

mehr aufgeht. Es muss die Unbedingtheit des Lebens des Einzelnen aufgegeben und etwas Höheres, Größeres, Ehrenvolleres, Wichtigeres oder Wertvolleres als das eigene Leben gefunden werden, wenn der Einzelne für den Staat sein Leben opfern soll. Dies ist rational nicht möglich, sondern einzig ideologisch zu erreichen. Zweckrational wäre es – wo das Wichtigste, was ein Mensch hat, sein Leben, auf dem Spiel steht –, sich gegebenenfalls an jede andere Nation zu verkaufen, solange die den eigenen Tod nicht fordert. Desertion und Vaterlandsverrat wären die zweckrationalen Reaktionen auf einen Staat, der die Abmachung, nicht mehr zu fordern, als er anbietet oder zurückgibt, nicht mehr einhält, sondern der nun das letzte und absolute Opfer des eigenen Lebens verlangt.

Der umfassende Bereich der Ideologie enthält jenen Teilbereich, bei dem von den Staatsbürgern eine außerordentliche Opferbereitschaft für das Gemeinwesen eingefordert wird. In der allgemeinsten Variante wird das jeweils eigene Volk dabei als ein kulturelles Ganzes hingestellt, das sich als solches reproduziere und dessen Erhaltung und Förderung einen Wert an sich selbst darstellen würde. Beispielsweise wird in dem heute gängigen neoliberalen Normalfall die Standortlogik diskutiert, wobei dann von breiten Bevölkerungsschichten verlangt wird, dass sie >den Gürtel enger schnallen<, damit die eigene Nation als Standort für das inländische Kapital wie für ausländische Investoren interessant bleibt. Mit Blick auf die Kriegssituationen als einem weiteren bedeutsamen Beispiel wird zu dem Schutz des Volks und der Nation aufgerufen, wobei die Nation als die Bedingung der kulturellen sowie rechtlichen und ökonomischen Reproduktion des Volks verteidigt werden soll. Auf dem Niveau der Rationalität der bürgerlichen Staatswesen sind beide Varianten nicht bloß ideologisch und enthalten realpolitisch zweckmäßige Überlegungen. Zum Schutz des souveränen Gemeinwesens sowie der Nachbarn und Verwandten aus einem Teil der Bürger eine schlagkräftige Armee zu formen und gegebenenfalls auch einzusetzen, ist zweckrational und einer Reihe von schlechteren Alternativen deutlich vorzuziehen.

Für die Perspektive der philosophischen Kritik hingegen wird in jenen Fällen eine Opferbereitschaft für eine nationale Partikularität eingefordert, der keine entsprechenden symmetrischen Rechte und Vorzüge mehr gegenüberstehen. Jene Opfer können deshalb einzig und allein chauvinistisch legitimiert werden; und in den entsprechenden ideologischen Prozessen geschieht auch genau dies. Bei der Hervorhebung des Werts der jeweils eigenen Kultur, welcher den Staatsbürgern hierbei als ein Wert an sich selbst verkauft wird, erfolgt zwangsläufig die Entgegensetzung gegen die anderen natio-

nalen Kulturen. Auf der Ebene des Begriffs stehen sie sich alle als zufällige Partikularitäten gegenüber.

An dieser Stelle den Ausdruck der Kultur zu wählen, ist dem Bemühen geschuldet, ein möglichst breites Spektrum derjenigen Entgegensetzungen abzudecken, die in den vergangenen 200 Jahren auf allen Kontinenten vorgekommen sind. Tatsächlich geschieht die Konstituierung eines Volks als einer opferbereiten Gemeinschaft für das staatliche Gemeinwesen je nach historischer Situation, geschichtlichen Traditionen und speziellen Erfordernissen sehr unterschiedlich. So wurden für die Partikularisierung anfangs, d. h. vor allem auch in der Zeitperiode, die für die vorliegende Arbeit im Mittelpunkt steht, konfessionelle Unterschiede in den Vordergrund gestellt. Daraufhin entsteht das ursprüngliche völkische Denken, bei dem das Ziel der primär bürgerlichen Nationalstaatsbildung mit kulturalistischen, konfessionellen und biologistischen Elementen verknüpft wird. Später im Zeitalter des Imperialismus setzte die Rassentheorie sich durch. Als gewisser Bruch tritt mit dem deutschen Nationalsozialismus die Abkehr von der rationalen Aufrechterhaltung der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion ein und es beginnt die Konstituierung der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft durch den Vernichtungsantisemitismus. Nach 1945 finden sich Varianten von Kulturalismus, Biologismus und Rassismus in verschiedenen Gewichtungen und Konstellationen.

Bedeutsam daran ist, dass die Fixierung auf den Rechtsstaat und speziell auf seine naturrechtlichen Gehalte und Traditionen von den Menschen nur die Transformation zum Bürger überhaupt, d. h. zum Bürger irgendeines Staates, verlangen kann, wohingegen die Erzeugung derjenigen außergewöhnlichen Opferbereitschaft, die in den gegebenen Fällen zusätzlich erfordert wird, einzig durch völkische oder entsprechende kulturalistische Konstrukte herzustellen ist. Es besteht demzufolge ein immanenter Zusammenhang zwischen dem modernen Nationalstaat und den ihn stützenden völkischen, rassistischen oder kulturalistischen Ideologien. Jenem Element stehen die naturrechtlichen Ideale jederzeit dialektisch gegenüber, weil beides für den Nationalstaat unverzichtbar ist. Denn ohne die gleichzeitige naturrechtliche Fundierung würden die Ansprüche an die normativen Gehalte der Rechtssysteme sowie der universalen Menschenrechte und an die logische Konsistenz der Systeme von Recht und Gesetz, ohne die der Rechtsstaat ebenfalls nicht funktionieren kann, ins Leere gehen.

Unter der Berücksichtigung von imperialismustheoretischen Aspekten kann die antagonistische Natur der internationalen Beziehungen näher bestimmt und speziell auf ihre ökonomischen Ursachen zurück-

verfolgt werden. Nach jenen Aspekten ist der moderne Staat nicht jenseits von seinen antagonistischen Außenbeziehungen anzusiedeln, wodurch sich umgekehrt ergibt, dass jene Außenverhältnisse notwendig eine Rückwirkung auf die jeweilige Volkskonstituierung ausüben müssen. Die jeweilige Konkurrenzsituation zwischen den Staaten oder Staatenbündnissen wird sich dann in den jeweiligen kulturalistischen Partikularisierungen ideologisch wiederholen. Hier wäre, angesichts der ökonomischen Konkurrenzbedingungen zwischen den USA und Europa, etwa an den in Europa teilweise recht weit verbreiteten Antiamerikanismus zu denken. Ein weiteres einschlägiges Beispiel liefern die regelmäßig auftretenden Kriege, in denen jedes Mal eine schwerwiegende Zunahme eines idiosynkratisch aufgeladenen Rassismus zu beobachten ist, der sich gegen das Volk der Kriegsgegner richtet. Des Weiteren können daraufhin die Ursachen, Interessen und Profiteure der kriegesischen Verhältnisse zu den verlangten Opfern in Beziehung gebracht werden.

Der nationale Staat ist in einer solchen Situation nicht mehr die zufällige empirische Gegebenheit, die für jedes Naturrecht, das nicht abstrakt bleibt, als Institution unvermeidbar und vorgesehen ist, wenn die universalen Menschenrechte garantiert und umgesetzt werden sollen. Sondern der partikulare Staat wird nun selbst zu einem Absoluten erhoben, dem gegenüber die Menschenrechte und die universalen Ideale fortan nur mehr ein Relatives sind: Der unbedingte Schutz des Lebens wird der Partikularität des einzelnen Nationalstaats geopfert. Die partikularen Einzelinteressen eines einzelnen Staates werden über die Universalität der naturrechtlichen Ideale gestellt.

Hegels Definition des Bösen würde durch diese Umkehrung erfüllt, wenn es zu der Universalität der Menschheitsideale eine Allgemeinheit gäbe, die als an und für sich seiende auch Wirklichkeit hätte. In dieser Situation der gegeneinander letztlich ordnungslos versteinerten Partikularitäten kann dagegen eine solche Umkehrung des Prinzips der Sittlichkeit nicht umstandslos durch die Kategorien der praktischen Philosophie beurteilt werden. Es handelt sich um eine Form von sittlichem Naturzustand, von dem sonst nur gesagt werden kann, dass aus ihm herauszutreten ist.¹

¹ Der Naturzustand ist ein »Zustand der Gewaltthätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als *daß aus ihm herauszugehen ist.*«.

HEGEL, *Enzyklopädie*, § 502, Anm., S. 488. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 98. Vgl. oben die Fußnoten 1ff., S. 146ff.

Ohne die Kenntnis derjenigen Institutionen, die später, nach dem 1. und dem 2. Weltkrieg, erst als Völkerbund und dann als Vereinte Nationen entstehen, formuliert Hegel bereits seine Kritik an dem Aporetischen solcher Einrichtungen. Hegel nimmt dabei den Ausgang von seiner eigenen Analyse und seiner eigenen kritischen Auseinandersetzung mit Kants Traktat *Zum ewigen Frieden*. Daraufhin kritisiert er modellhaft den »Fürstenbund«, den »Staatenbund« und die »Heilige Allianz«.² Zentral ist ihm der Begriff der Souveränität, der konsequent zu dem einzelnen Nationalstaat als der einzigen wahrhaft souveränen Instanz führt. Die spezifischen außenpolitischen Verhältnisse sowie ihre möglichen Konflikte und Rechtsformen leitet er im Wesentlichen bereits daraus ab.

Der Zusammenhang zwischen der ständigen Möglichkeit der Kriege und den rechtlichen Bedingungen des Völkerrechts liegt dabei in dem Folgenden: Die internationalen Beziehungen können insofern jederzeit die Form von Kriegen annehmen, als es keine Instanzen gibt, die dies hinreichend verhindern können. Die Bemühungen der Vereinten Nationen waren in der Vergangenheit sicherlich nicht völlig nutz- und fruchtlos, doch die Natur der Verhältnisse zwischen den souveränen Staaten und der Mangel an eigener Macht der UN erlauben es, von einer solchen ständigen Möglichkeit der Kriege zu sprechen.

Wenn ein imperialismustheoretischer Aspekt hinzugezogen wird, dann stellt die Lage sich noch schwieriger dar. Denn unter der Berücksichtigung von imperialismustheoretischen Überlegungen muss das Verhältnis zwischen den modernen Verfassungsstaaten angesichts der allgemeinen kapitalistischen Bedingungen als prinzipiell antagonistisch charakterisiert werden. Demnach würde sich auch ergeben, dass ein solcher Zustand, in dem zwar die Abwesenheit von heißen Kriegen festgestellt wird, deshalb nicht zwingend Frieden genannt werden muss.

Nach beiden Aspekten sind die Kriege nichts Fremdes und Jenseitiges zu den internationalen Beziehungen, sondern die Natur ihrer Verhältnisse bringt es zumindest soweit selbstverständlich mit sich, dass die Kriege darin jederzeit möglich sind.

Von einer solchen Situation geht Hegels Theorie des äußeren Staatsrechts ebenfalls selbstverständlich aus. Das Resultat ist eine Beschreibung der Staaten in ihren Außenverhältnissen, die der modernen Wirklichkeit entspricht. Des Weiteren entsteht daraus das Bild, nach dem die Wirklichkeit der antagonistischen Verhältnisse zwischen den Staaten eine bedrohliche Rückstrahlung auf die natur-

² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 324, Zusatz, S. 493f. u. § 333, Anm., S. 270.

rechtlichen Ideale nach sich zieht. Dieses Bild, das Hegels *Rechtslehre* hinterlässt, beschreibt so nichts anderes als das bis heute hochaktuelle Problem der Ambivalenz der Moderne: Die Bedrohung durch die Kriege, die Partikularität der Souveränität und die Antagonismen der zwischenstaatlichen Beziehungen bedeuten eine Begrenzung und Beschränkung der naturrechtlichen Ideale, die ihren eigenen emphatischen Gehalt, wie er beispielsweise in den unveräußerlichen Menschenrechten liegt, aus immanenten und notwendigen Gründen nicht ausschöpfen können.

Wenn Hegel mit seiner Lehre von den Volkgeistern endet und durch deren innere Logik, die seinem naturrechtlichen Konzept zur jüdischen Emanzipation diametral entgegensteht, seinem liberalen und universalistischen Staatsbürgerrechtsverständnis nachträglich den Boden entzieht, so geschieht in diesem philosophischen Prozess nichts anderes als in der empirischen Wirklichkeit: Das universalistische Rechtsdenken möchte in der Folge der Aufklärung unterschiedlichen Menschen die gleichen Rechte verleihen. Dieser Tendenz stehen kulturalistische Gegenbewegungen entgegen, die, teils mit rassistischen, teils mit anderen Kriterien, das Volk in seiner Partikularität und damit in seiner Absonderung gegen die universale Menschheit konstituieren wollen. Bei Hannah Arendt findet jene Überlegung sich, wie oben zitiert, in der folgenden Gestalt:

»Die politisch-rechtliche Gleichheit aller vor dem Gesetz [...] als das, was sie ist, zu erkennen, nämlich als das Prinzip einer politischen Organisation, innerhalb deren ungleiche Menschen gleiche Rechte haben, hat sich erheblich schwerer erwiesen, als der Optimismus des frühen 19. Jahrhunderts geglaubt hat. Die modernen Massengesellschaften bieten zahllose Beispiele dafür, daß es erheblich näher liegt, Gleichheit für eine angeborene Eigenschaft eines jeden Individuums zu halten, das >normal< genannt wird, wenn es ist wie jedermann, und >anormal<, wenn es sich unterscheidet. Diese pervertierende Umwandlung eines politischen in einen gesellschaftlich-psychologischen Begriff ist dann besonders gefährlich, wenn die Gesellschaft auf verhältnismäßig kleinem Raum die Unterschiede klar ans öffentliche Licht bringt und damit eine Fülle von Konflikten erzeugt.«³

Die Tendenz, die in den modernen Gesellschaften dazu besteht, den politischen Gehalt des rechtlichen Begriffs der Gleichheit kulturalistisch zu relativieren, sowie die Zusammenhänge, die diese Tendenz mit den Entwicklungen der modernen Staaten immanent verbinden, werden in Arendts Darstellungen ausgiebig erläutert und auseinander-

³ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 138f.

dergelegt. Dennoch bleibt der Eindruck zurück, dass sie einem Begriff der Nation aus dem 19. Jahrhundert den Vorzug einräumt, der noch primär bürgerlich rechtlich zu verstehen sei und der sich erst in dem aufkommenden Imperialismus und mit den entstehenden Massengesellschaften transformieren würde. Die innere dialektische Verknüpfung der kulturalistischen bzw. völkischen Tendenzen mit der modernen bürgerlichen Nation wird von ihr kaum untersucht.

Der scheinbar paradoxe Gegensatz, bei dem die universalen naturrechtlichen Ideale auf der einen Seite und die nationalen und kulturalistischen Partikularitäten auf der anderen einander gegenüberstehen und die dennoch beide zu den Konstituierungsbedingungen der modernen Staaten gehören, wird von Arendt gleichwohl an anderer Stelle reflektiert: Für jene Ambivalenz der Moderne zwischen der Universalität und der nationalen Partikularität prägt sie eigens den Begriff der Aporien der Menschenrechte.⁴ In jenem Begriff führt sie einerseits die Entwicklung der modernen Verfassungsstaaten auf das moderne bürgerliche Verständnis der unveräußerlichen Menschenrechte zurück und andererseits legt sie offen, dass jene universalen Rechte jederzeit allein durch die Macht und die Interessen einer einzelnen Nation geschützt und umgesetzt werden können:

»Schließlich hatte man, wenn man von unveräußerlichen und unabdingbaren Menschenrechten sprach, gemeint, diese seien unabhängig von allen Regierungen und müßten von allen Regierungen an jedem Menschen respektiert werden. Nun stellte sich plötzlich heraus, daß in dem Augenblick, in dem Menschen sich nicht mehr des Schutzes einer Regierung erfreuen, keine Staatsbürgerrechte mehr genießen und daher auf das Minimum an Recht verwiesen sind, das ihnen angeblich eingeboren ist, es niemand gab, der ihnen dies Recht garantieren konnte, und keine staatliche oder zwischenstaatliche Autorität bereit war, es zu beschützen.«⁵

In der Fortführung der zivilisatorischen Fortschrittsprozesse sollten visionäre Zukunftsentwürfe insofern auf das Bestehende aufbauen, als dass sie für die allgemeinen Belange weiterhin institutionelle Lösungen anstreben, zu denen des Weiteren auch solche Einrichtungen gehören, die analog zu den heutigen von Recht und Gesetz geschaffen werden. Dieser Gedanke führt zu der Beibehaltung einer Vorstellung vom Staat, die weiterhin den gesamtgesellschaftlichen Reproduktionsprozess umfasst und die dennoch modifiziert werden muss. Ernstzunehmende internationalistische oder kosmopolitische

⁴ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 601ff.

⁵ ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 605.

Vorschläge sehen sich dabei – heute mehr denn je – vor die Herausforderung gestellt, die Frage zu beantworten, durch welche Personengruppen und Prozesse das Abschmelzen der Staaten, das Entstehen eines Weltstaates oder die Beseitigung der antagonistischen Außenbeziehungen bewerkstelligt werden sollen.

Viele Reformvorschläge und Wünsche zu den gesellschaftlichen Fortschritten, die innerhalb eines Gemeinwesens als machbar und erstrebenswert erscheinen, stoßen an ihre Grenzen, sobald die außenpolitischen Bedingungen und Verflechtungen angemessen berücksichtigt werden. Dieser Umstand macht gleichzeitige gesellschaftliche Veränderungen auf internationalem Niveau erstrebenswert. In einer Situation, in der dem Ausbau und der Verteidigung der nationalen Souveränität sowie der nationalen Entwicklungspotenziale und des nationalen Reichtums aus immanenten politischen und ökonomischen Gründen der deutliche Vorrang eingeräumt wird (schließlich liefern sie die Grundlage für die politischen Handlungsspielräume und für die angestrebten gesellschaftlichen Fortschritte), stehen jedem Internationalismus und Kosmopolitismus mächtige Tendenzen und Hindernisse im Weg. Die aporetische Ausgangslage, bei der der Naturzustand zwischen den Staaten zwar überwunden werden soll, ohne dass aber gangbare Wege in den Blick kommen, wie dies realistischerweise geschehen kann, bezeichnet vor diesem Hintergrund den wesentlichen Gehalt der Ambivalenz der Moderne.

Wodurch das Konzept zum Volksgeist den Entwurf zur jüdischen Emanzipation untergräbt

Innerhalb der *Rechtslehre* droht dem zu der Zeit einzigartigen Konzept, das Hegel darin in einer bemerkenswert liberalen und fortschrittlichen Weise zur jüdischen Emanzipation entwirft, die größte Gefahr durch die Unterstellung der Substantialität der Volksgeister, bei der Hegel die Volksgeister durch ihre sittliche Schaffenskraft charakterisiert.

Der Schwerpunkt von Hegels geschichtsphilosophischer Konstruktion, die in sich zutiefst widersprüchlich ausfällt, liegt nicht mehr auf den allgemeinen Idealen des zivilisatorischen Fortschritts und den universalen Menschenrechten, sondern auf der Partikularität eines nationalen Geistes. Es scheint angebracht, einige der vielfältigen Widersprüche zu benennen, die damit zusammenhängen: Ein erster Widerspruch besteht darin, dass das Gegenteil von der behaupteten Substantialität des germanischen Volksgeistes zutrifft: Weil nicht angegeben werden kann, was er ist, besitzt er gar keine Substanz. Er

scheint vielmehr dadurch, dass er vom Weltgeist nicht unterscheidbar ist und keine eigenen Bestimmungen aufweist, die ursprünglich nicht schon die des Weltgeistes wären, unterdeterminiert, unbestimmt und leer zu sein.

Die Kraft, durch die bei Hegel die Versöhnung zustande gebracht wird und die dazu das Prinzip der Versöhnung selbst enthalten muss, heißt germanischer Volksgeist. Würde die Versöhnung nicht einerseits als Wissen zu dem Prinzip des germanischen Volksgeistes gehören, dann könnte er sie nicht vollbringen. Der germanische Volksgeist ist andererseits nur Volksgeist als besonderer, national partikularisierter Geist, wodurch er sich allein vom allgemeinen Geist, dem Weltgeist, unterscheidet. Da die Versöhnung den Begriff der umfassendsten Vermittlung enthält, außerhalb deren Totalität keine Vorstellung mehr angesiedelt werden kann, kann sie einzig dem Weltgeist angemessen sein. Enthält der germanische Volksgeist darum die Versöhnung, die seiner Partikularität widerspricht und die einzig den Weltgeist charakterisieren kann, so ist er gar kein Volksgeist; enthält er sie hingegen nicht, so kann er sie auch nicht verwirklichen und die Versöhnung kommt nicht durch ihn in die Welt. Nach beiden Varianten dieser Aporie kann die universal angelegte Versöhnung nicht durch den partikularen germanischen Volksgeist verwirklicht werden.

Der Inhalt der Versöhnung zielt dabei auf die dialektische Einheit, bei der die besonderen Rechte der modernen Subjektivität mit der Allgemeinheit und der an und für sich seienden Sittlichkeit des Staates vermittelt werden sollen. Die begriffliche Bedingung dafür liegt in der Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft; und die historische Voraussetzung dessen fußt auf dem Aufkommen derselben sowie auf den Errungenschaften, die paradigmatisch durch die Französische Revolution erreicht werden. Die begriffliche Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft scheitert aus den benannten Gründen; und Hegel verwickelt sich durch seine Treueinstinkte gegenüber der preußischen Regierung auch bei seiner Reflexion der Französischen Revolution in vielfältige Widersprüche. Für die geschichtliche Datierung und die historischen Inhalte des Wirkens des germanischen Volksgeistes erzeugt all dies weitere Inkonsistenzen.

Mit dem Zusammenbruch des Römischen Reichs verschiebt das Augenmerk der geschichtlichen Ereignisse sich vom Mittelmeerraum zu den Völkern Nordeuropas, die, sofern man Avineri folgt, mit dem germanischen Volksgeist insgesamt gemeint seien.¹ Der germanische

¹ Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 269f. Vgl. die Fußnoten 34, S. 116, 16, S. 127 u. 11, S. 131.

Volksgeist muss in der entsprechenden geschichtsphilosophischen Konstruktion Hegels auf den griechischen und den römischen folgen, um sie zu überwinden und aufzuheben und dadurch die letzte Vermittlung zu leisten, die weltgeschichtlich noch aussteht. Er muss dazu jeweils auch ihre Prinzipien, d. h. die des griechischen und römischen Volksgeistes, enthalten. Denn in ihrem Aufheben sollen die Prinzipien der vorangehenden Volksgeister zwar negiert aber selbstverständlich auch bewahrt werden. Der germanische Volksgeist enthält gemäß der Immanenz dieser Konzeption, zusätzlich zu dem synthetischen Prinzip, durch das er sich selbst auszeichnet und durch das er schließlich den letzten wesentlichen weltgeschichtlichen Fortschritt bewirkt, auch die Prinzipien der ihm vorhergehenden Volksgeister. Dies führt ebenfalls zu einer Reihe von Widersprüchen.²

Zunächst verschwimmt erneut die Grenze zwischen dem Weltgeist und dem germanischen Volksgeist, indem der germanische Volksgeist in der Konsequenz jener Überlegung schon die Totalität aller weltgeschichtlichen Bestimmungen umfassen muss, die in diesem Zusammenhang eine Relevanz haben. Obwohl diese Totalitätsvorstellung einzig dem Weltgeist adäquat wäre, entsteht bei Hegel dieses Resultat. Der Weltgeist und der germanische Volksgeist erscheinen identisch; und die Besonderung, wodurch der germanische Volksgeist ist, was er ist, d. h., wodurch er als ein besonderer Geist sich vom allgemeinen Geist unterscheidet, kann nicht angegeben werden, weil sie in einer konsistenten Weise nicht vorhanden ist. Jenseits von denjenigen Bestimmungen, die der germanische Volksgeist in dieser Art vom Weltgeist erborgt, wirkt er völlig leer und unbestimmt. Er sonnt sich im Glanz des Weltgeistes und borgt sich dessen Aura umfassender Wirkmächtigkeit, Gültigkeit und Weisheit, obwohl er zugleich ausdrücklich national borniert sein soll. Letzteres soll er sein, ohne jedoch irgendeine besondere, spezifische Bestimmung vorweisen zu können. Er ist gleichzeitig über- und unterdeterminiert; er ist zugleich zu arm und zu reich bestimmt.³

Des Weiteren bleibt in diesem Zusammenhang die Frage offen, was das Germanische im germanischen Volksgeist sei, welches jene Namensgebung rechtfertigen soll. Hegel bleibt die Antwort schuldig. Seine eigenen Beschreibungen alles Germanischen ebenso wie die der deutschen Freiheit und dergleichen mehr bedeuten eine scharfe Kritik und kommen demzufolge als solche Inhalte, die in der letzten

² Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 286 u. 289.

³ Vgl. ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 335f. Vgl. oben die Fußnoten 18f., S. 193.

weltgeschichtlichen Epoche verwirklicht werden sollen, nicht infrage.⁴ Hegel versucht zwar seine eigene dialektische Interpretation des Christentums, die genauso abenteuerlich wie unhistorisch ausfällt, für das Prinzip des frühen germanischen Volksgeistes auszugeben, wobei aber das Schwierige daran leicht auffällt: Schon Avineri schreibt, dass das Prinzip des Christentums

»den germanischen Völkern [...] ursprünglich völlig fremd gewesen war.«⁵

Was Avineri nicht als Anlass zur Kritik nimmt, zeigt dennoch an, wie wenig es hilft, jene Konstellation auseinanderzulegen, um dem Prinzip, das den germanischen Volksgeist wesentlich kennzeichnen soll, näher auf die Spur zu kommen.⁶ Denn Hegels Versuch, für jene Konstellation einen vorgeblichen Begriff der freien Rechtsperson im frühen Christentum, das dialektische Verständnis der Dreifaltigkeit und die Herrschaft der germanischen Völker seit dem ersten Jahrtausend miteinander zu verschmelzen, bleibt vergeblich. Wenn man bedenkt, dass der germanische Volksgeist überdem das Potenzial zur Aufhebung der Resultate der Französischen Revolution in sich bergen soll, so kommen noch weitere widersprechende Bestimmungen hinzu, die jeden Versuch einer rationalen Aufhellung in ein Geschenk an die Verzweiflung verwandeln.

Eine weitere maßgebliche Schwachstelle jenes teleologischen Konstrukts hängt mit jenen Aspekten eng zusammen und sie betrifft die Frage, zu welchem Datum der germanische Volksgeist sein Werk vollendet hat. Denn daran, dass dies längst geschehen sei und dass die Versöhnung seit Langem verwirklicht worden sei, lässt Hegel im Grunde keine Zweifel aufkommen. Es wird oben verschiedentlich kritisch beleuchtet, dass Hegels Begriff der Versöhnung systematisch die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft und die dialektische Integration der modernen Besonderheit voraussetzt. Geschichtlich verstanden, bedeutet dieses einen Prozess, der das Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft, ihren Not- und Verstandesstaat sowie die rechtlichen und politischen Begriffe und Theorien über denselben, die der junge politische Liberalismus speziell seit dem 18. Jahrhundert prägt, historisch voraussetzt, bevor jene Gegebenheiten der bürgerlichen Moderne aufgehoben und überwunden werden können. Indem

⁴ Vgl. speziell auch HEGEL, *Verfassungsschrift*. Vgl. oben die Fußnoten 28, S. 114.

⁵ AVINERI, *Moderner Staat*, S. 269f. Vgl. die Fußnoten 34, S. 116, 16, S. 127 u. 11, S. 131.

⁶ Vgl. etwa HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 391f.

Hegel 1820 die Versöhnung gleichzeitig im grammatischen Perfekt als einen seit langen Zeiten abgeschlossenen Prozess darstellt, liefert er das logisch paradoxe Bild, als beschreibe er einen Prozess, bei dem ein Läufer bei einem Rennen die Ziellinie zwar längst durchlaufen habe, ohne das Rennen zuvor jedoch jemals an der Startlinie begonnen zu haben.⁷

Die Widersprüche, die daraus resultieren, dass moderne Inhalte die Versöhnung definieren, Hegel gleichzeitig aber die Beendigung des Prozesses, durch den die Versöhnung vollbracht werde, in eine ferne Vergangenheit verlegt, werden hier, wie gezeigt, ebenfalls vielfach kritisiert. Jenseits dessen macht Hegel auch hinsichtlich der Zeit zwischen dem Ende der Antike und dem Beginn der Frühen Neuzeit, die von ihm für die Herrschaftsperiode des germanischen Geistes bevorzugt wird, vielfältige, einander widersprechende Angaben zu dem Datum, an dem das Werk des germanischen Volksgeistes jeweils begonnen und abgeschlossen wurde. Die Spanne umfasst im Wesentlichen die vormodernen Zeiten von dem Ende des Römischen Reichs im 4. Jahrhundert bis zur Herrschaft Karl des Fünften im 16. Jahrhundert. Wenn jene Aussagen und Indizien zusammengenommen werden, die die Erreichung der Versöhnung vor dem Beginn der Moderne verorten, so bedeutet dies zumindest auch, dass dem germanischen Volksgeist seither kaum mehr eine sittliche Kraft und noch weniger Ansprüche auf Apologie und Legitimation zugesprochen werden können. Das betrifft in erster Linie das vorgebliche sittliche Moment, das die Kriege dadurch aufweisen sollen, dass sie beim Werk des Weltgeistes behilflich sind. Wenn das Werk des germanischen Volksgeistes seit dem 16. Jahrhundert vollbracht ist, dann können seither keine Momente des Weltgeistes durch Kriege mehr verwirklicht werden, weil der germanische Volksgeist solche nicht mehr übrig gelassen hat. Es gibt dann seither keine Gegensätze und unaufgehobenen Momente mehr, die der germanische Volksgeist nicht längst versöhnt hätte. Alle Kriege, die seither geführt wurden, entbehren somit jener Legitimation, nach der sie beim Werk des Weltgeistes mitwirken würden. Es verbietet sich in der Folge dieses Stranges der Argumentation, für die Kriege, die seit dem 16. Jahrhundert geführt wurden und werden, die Herrschaft des germanischen Volksgeistes zur Entschuldigung oder Rechtfertigung anzuführen.

Dasselbe gilt für die weiteren Vermittlungsprobleme und Schwierigkeiten der modernen Welt. Für sie kann der germanische Volks-

⁷ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 360, S. 281f. Vgl. oben die Seite 231.

geist, entgegen den Intentionen und der ideologischen Wortwahl, die mit ihm verknüpft werden, nichts mehr bewirken, weil er nach jener begrenzten Logik sein Werk längst vollbracht, sein Feuer schon verbraucht hat.⁸ Je weniger für die Sicht der philosophischen Kritik jene Konzeption logisch gelingt, umso interessanter sind ausgerechnet jene ideologischen Aspekte.

Bedeutsam hierfür zeigt sich, dass Hegel den Auftritt des germanischen Volksgeistes in seiner *Rechtslehre* keinesfalls zufällig positioniert: Formal soll er zwei maßgebliche Probleme lösen. Zu Beginn des Kapitels zur *Weltgeschichte* erscheinen die gesellschaftlichen Konflikte zwischen den Ständen, zwischen dem verarmten vierten Stand, den Rechten des aufstrebenden Bürgertums und der überlebten Vorherrschaft des Adels sowie insgesamt die soziale Frage weiterhin unversöhnt. Außerdem bleibt die Sittlichkeit des Staates aus; und sie mündet angesichts der zwischenstaatlichen Beziehungen vielmehr in den sittlichen und rechtlichen Naturzustand.⁹ Jene Probleme zu lösen und zu versöhnen, wird von Hegel letztlich ideologisch der germanische Volksgeist eingeführt. Es ist kein Prätor vorhanden – außer dem Weltgeist, der die Lösungen herbeiführt mithilfe des germanischen Volksgeistes, so lautet in den letzten Paragrafen der *Rechtslehre* der gewichtige Übergang zu den Kategorien der *Weltgeschichte*.¹⁰ Wo die logisch konsistenten philosophischen Begriffe und die staats- und rechtswissenschaftlichen Kategorien versagen, soll das nationalchauvinistische Pathos von der Herrschaft des germanischen Volksgeistes die Lösung bringen oder zumindest das Scheitern verschleiern. Wer wagt noch, das Wort zu erheben, wenn es heißt, die Epoche der Herrschaft des germanischen Volksgeistes sei angebrochen – besonders, wenn man sich selbst dazu zählt – und wenn es weiter heißt, gegen sein Regime und seine Macht seien die »Geister der andern Völker rechtlos« und sie würden fortan »in der Weltgeschichte nicht mehr zählen«.¹¹

Der ideologische Tenor jener Konstruktion dient insofern, wie alle Ideologie, dem Verhüllen, der Verblendung und der Verdunkelung. Das kritische Denken soll beendet und abgewehrt werden und an dessen Stelle sollen die blinde Obrigkeitshörigkeit, die stumme Anpassung und der stumpfe Gehorsam treten. Die Rolle und die Stellung, die Hegel in seiner Geschichtsphilosophie insgesamt für das

⁸ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 286 u. 289.

⁹ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 288.

¹⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 339ff., S. 272ff.

¹¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 347, S. 276.

Individuum vorsieht, kongruieren mit jener ideologischen Funktion. Das Individuum soll nicht an den Prozessen zur Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse mitwirken, die Hegel treffend eine zweite Natur nennt, und es soll nicht seine selbstbewusste Kritik an den unbefriedigenden Gegebenheiten jener zweiten Natur äußern, sondern es soll »aufgeopfert« und »preisgegeben« werden.¹² Vielmehr soll das Verhältnis des Subjekts zum Kollektiv und zur zweiten Natur das der Anpassung sein:

»Denn es findet das Sein des Volkes als eine bereits fertige, feste Welt vor sich, der es sich einzuverleiben hat.«¹³

Dazu muss das Subjekt auf seinen Anspruch auf Selbstbestimmung und auf ein reflektiertes Selbstbewusstsein weitgehend verzichten, denn es muss sich an die Eigenheiten des ihn umgebenden Volksgeistes angleichen, d. h.,

das »Verhältnis des Individuums dazu ist, daß es sich dieses substantielle Sein aneigne, daß dieses seine Sinnesart und Geschicklichkeit werde, auf das es etwas sei.«¹⁴

Wenn jene primär geschichtsphilosophischen Äußerungen zum Volksgeist mit der Bestimmung des Begriffs des Nationalcharakters verglichen werden, wie sie der frühe § 3 der *Rechtslehre* liefert, so bringt dies zwei bedeutende Unterschiede zum Vorschein. Zum einen fehlt dort noch jene Aufforderung zur Unterwerfung; und zum anderen stehen dort die vorgebliche Substantialität bzw. die sittliche Schaffenskraft jenes partikularen nationalen Geistes nicht im Vordergrund.¹⁵ Der § 3 besagt, wie oben in einer Fußnote zitiert:

»Dem *Inhalte* nach erhält dies Recht ein positives Element a) durch den besonderen *Nationalcharakter* eines Volkes, die Stufe seiner *geschichtlichen* Entwicklung und den Zusammenhang aller Verhältnisse, die der *Naturnotwendigkeit* angehören.«¹⁶

Jene Bestimmung besagt zunächst lediglich, dass die Positivität der spezifischen Inhalte des Rechts und der Gesetze auch von kontingenten Bedingungen wie der Geschichte, der Natur und den damit verbundenen nationalen Eigenheiten abhängt. Ein Land ohne Deiche

¹² Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 166. Vgl. oben Fußnote 9, S. 262.

¹³ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172. Vgl. oben Fußnote 20, S. 264.

¹⁴ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172. Vgl. oben Fußnote 16, S. 263.

¹⁵ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 286f.

¹⁶ HEGEL, *Rechtslehre*, § 3, S. 25. Vgl. oben Fußnote 6, S. 118.

benötigt auch keine Deichschutzgesetze.¹⁷ Dies ist zugleich die einzige Bestimmung des Volksgeistes, als ein Begriff dieser Gestalt von partikularen Besonderheiten, die nicht verworfen werden muss. Solche geografische Zufälligkeit und historische Kontingenz und solch eine Aufnahme gegebener Positivität werden dagegen bei Hegel unter den Händen des Volksgeistes erst in ein »substantielle[s] Sein« verkehrt und dann als Produkte seiner Schöpferkraft aus sich selbst in die Existenz entlassen:¹⁸

»Der Geist *handelt* wesentlich, er macht sich [...] zu seiner Tat, zu seinem Werk [...]. So der Geist eines Volkes: er ist ein bestimmter Geist, der sich zu einer vorhandenen Welt erbaut, die jetzt steht und besteht, in [...] seiner Verfassung und seinen politischen Gesetzen, im ganzen Umfang seiner Einrichtungen, in seinen Begebenheiten und Taten. Das ist sein Werk – das *ist* dies Volk.«¹⁹

Mit jener unterstellten Substantialität des partikularen Volksgeistes bricht Hegel mit dem naturrechtlichen Grundgedanken, von dessen wesentlicher Bedeutung er sich sonst prinzipiell überzeugt zeigt und von dem er selbst ursprünglich den Ausgang nimmt. Die rechtlichen und die weiteren sittlichen Verhältnisse sind nun nicht mehr der Gegenstand und das Resultat der Objektivierung der allgemeinen menschlichen Autonomie, sondern sie seien nun die Schöpfungen eines ebenso transzendenten wie national beschränkten Geistes. Aus dieser Verkehrung droht Hegels eigenem Konzept zur jüdischen Emanzipation die größte Gefahr, sofern philosophische Argumente infrage stehen.²⁰ Jener Widerspruch zwischen Hegels naturrechtlichem Rechtsdenken und seinem Volksgeistskonzept lohnt, dass er erneut näher in den Blick genommen wird:

Die moralphilosophischen und naturrechtlichen Spekulationen Hegels verlangen es, dass die zivilisatorischen Fortschrittsprozesse weltweit die Entstehung und die Entwicklung der Rechts- und Verfassungsstaaten vorantreiben sollen, denn der

»Staat ist die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls.«²¹

¹⁷ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 286.

¹⁸ Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172. Vgl. oben Fußnote 16, S. 263. Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 286 u. 290 samt Fußnote.

¹⁹ HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99. Vgl. HEGEL, *Einleitung*, S. 172. Vgl. oben Fußnote 16, S. 263.

²⁰ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 290f.

²¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 261, Zusatz, S. 410, vgl. hier Fußnote 21, S. 84.

Insofern nach Hegel in dem sittlichen Staat die dialektische Einheit der besonderen Interessen mit der Allgemeinheit und Totalität des Staates hergestellt wird, indem das symmetrische Verhältnis der Rechte und Pflichten mit Leben gefüllt wird, müssen idealerweise für alle Menschen diese Bedingungen bereitgestellt werden, damit sie ihre Sittlichkeit verwirklichen können. Die verlangte Autonomie wird in diesem naturrechtlichen Konzept dahingehend erweitert, dass die Subjekte sich gestaltend auf eine sonst vorgegebene Objektivität beziehen: Die Menschen reagieren auf eine zweite Natur, die sie zum Teil selbst hervorbringen und umgestalten.

Hegel erreicht dieses Ergebnis, indem er seinen Ausgang nimmt von Kants praktischer Philosophie und dessen kategorischem Imperativ als dem grundlegenden moralphilosophischen Prinzip aller Sittlichkeit. Die sittlichen Gehalte jenes Prinzips enthalten die Begriffe des Menschen und der Menschheit, die Vorstellung von der Bedürftigkeit des Menschen als eines Sinnenwesens, die Begriffe der Freiheit und der Autonomie sowie das Wissen um die Allgemeinheit der Vernunft und der rationalen Erkenntnisse. Hegel unternimmt es daraufhin, jenes Prinzip zu entfalten, indem er es auf die Dialektik von Subjektivität und Objektivität ausweitet.²² Bei ihm geschieht dies in den spekulativen Kategorien des an und für sich freien Willens.

Keinerlei Partikularismus kann diesem Konzept konsistent implantiert werden. Weil der Mensch wesentlich nach den rechtlichen und politischen Begriffen der Freiheit und der Gleichheit anzuerkennen ist, muss er Rechte genießen; und, um dies zu gewährleisten, muss er zu dem Staatsbürger eines Landes werden. Der Mensch gilt als Rechtsperson aufgrund seiner allgemeinsten Eigenschaft, überhaupt ein Mensch zu sein:

»Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist.«²³

In der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung heißt es in diesem Sinn:

»We hold these Truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. That to secure these rights, Governments

²² Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 285 u. 290f.

²³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 209, Anm., S. 175. Vgl. oben die Seiten 17f. (ab Fußnote 3).

are instituted among Men, deriving their just Powers from the consent of the governed«. ²⁴

Dass die Menschen von Gott geschaffen wurden, möchte 1776 kaum jemand bestreiten; dass alle Menschen aber gleich an Rechten seien und es die Funktion der Regierungen sei, diese zu garantieren, liefert den Affront, mit dem die amerikanischen Separatisten die Herrschaftsansprüche der europäischen Königshäuser begründet zurückweisen. Damit, den Universalismus der unveräußerlichen Menschenrechte an den Anfang der modernen Verfassungen zu stellen, äußert seither das aufkommende bürgerliche Selbstbewusstsein sein modernes naturrechtliches Rechtsverständnis, mit dem es dem Gottesgnadentum, der Auserwähltheit durch die Geburt, der Zufälligkeiten der geschichtlichen Ursprünge und den weiteren Partikularitäten solcher Art gezielt entgegentritt. Der Universalismus wird auf diesem argumentativen Niveau sogar noch in dem Punkt bewahrt, dass von *allen* Staaten verlangt wird, dass sie ihren Bürgern die Bürgerrechte gewähren und dabei nicht gegen die Prinzipien der >eingeborenen< Menschenrechte verstoßen. ²⁵ Gemäß jener Tradition gelten die Menschenrechte als eingeborene, weil sie jedem Menschen jederzeit angehören, ohne dass sie erst erworben werden müssten.

Im 18. und 19. Jahrhundert beharren die Anhänger und Befürworter der bestehenden adeligen Vorherrschaft gegenüber diesem neuen Rechtsdenken nach wie vor auf der Partikularität der Herrschaft und vertreten die Ansicht, nach der die nationalen Rechte, etwas Besseres enthalten würden, als die Menschenrechte. ²⁶ Als zu Beginn des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Bezirk die erste völkische Bewegung sich als Opposition gegen den Adel aber eben auch gegen Frankreich zu formieren beginnt, grenzt sie sich gegen das naturrechtliche Denken der Universalität sowie der rechtlichen Freiheit und Gleichheit ab, welches ihrer Ansicht nach aus Frankreich und von den

²⁴ Die Präambel der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776. Die deutsche Übersetzung aus der deutschsprachigen Zeitung: Pennsylvanischer Staatsbote aus demselben Jahr lautet:

»Wir halten diese Wahrheiten für ausgemacht, daß alle Menschen gleich erschaffen worden, daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt worden, worunter sind Leben, Freyheit und das Bestreben nach Glückseligkeit. Daß zur Versicherung dieser Rechte Regierungen unter den Menschen eingeführt worden sind, welche ihre gerechte Gewalt von der Einwilligung der Regierten herleiten«.

²⁵ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 605. Vgl. oben die Fußnote 5, S. 272.

²⁶ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 385f.

Juden stamme, aus >welschem und jüdischem Geist< geboren sei.²⁷ Ihnen geht es fortan nur noch um die Deutschen als Deutsche und in kulturalistischer und teils biologisierender Manier amalgamieren sie ein verworrenes ideologisches Gemisch, das sie die >deutschen Christen< bzw. die >christliche Deutschheit< nennen.

Wie gezeigt, stellt Hegel sich ihnen entschlossen entgegen; und er verwendet auf ihre Ansichten weniger die Kritik als vielmehr zu Recht eine beißende Polemik. Dennoch endet auch Hegel beim Partikularismus, für den er sich schon im unmittelbaren Anschluss an die obige Passage einsetzt:

Dies »Bewußtseyn, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, – nur dann mangelhaft, wenn es etwa als *Kosmopolitismus* sich dazu fixirt, dem concreten Staatsleben gegenüber zu stehen.«²⁸

Dass diese Satzkonstruktion grammatikalisch problematisch ist, ist hier keinesfalls unbedeutend. Im Zentrum des Problems steht das »es«, welches ein Bewusstsein bezeichnet, von dem jedoch unklar bleibt, ob es nun das allgemeine Bewusstsein überhaupt oder ein besonderes einzelnes Bewusstsein meint.²⁹ Es ist von einem Bewusstsein die Rede, das sich zum Kosmopolitismus fixieren könne, indem es diesen als seine Meinung annimmt. Insofern wäre von einem partikularen Bewusstsein die Rede. Das patriotische oder nationalistische Bewusstsein, welches das Gegenteil des kosmopolitischen bildet, muss sich ebenfalls partikular eingrenzen; denn allein dadurch kann es sich gegenüber den Rechten und Ansprüchen anderer Nationen gleichgültig verhalten. In dem spekulativen Begriff des Bewusstseins als allgemeinem, von dem Hegel hier aber dem ersten Anschein nach spricht und das analog etwa zu Fichtes Ich oder Kants Vorstellung von der transzendentalen Einheit der Apperzeption gefasst werden kann, kann nur die Totalität aller möglichen Nationen gedacht werden. Jener Begriff des *Bewusstseins überhaupt* entspricht dem

»Denken [...] in Form der Allgemeinheit«, das weiß, »daß *Ich* als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind.«³⁰

²⁷ Vgl. BRACKELMANN, *Antisemitismus*, S. 5–7. Vgl. GRAB, *Deutsche Jakobiner*, S. 487. Vgl. FASEL, *Hundt-Radowsky*. Vgl. ASCHER, *Germanomanie* u. *Wartburgfeier*.

²⁸ HEGEL, *Rechtslehre*, § 209, Anm., S. 175. Vgl. oben die Seiten 17f. (ab Fußnote 3).

²⁹ Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 209, Anm., S. 175.

³⁰ Ebd. HEGEL, *Rechtslehre*, § 209, Anm., S. 175. Vgl. obige Fußnote 28, S. 280.

Jenes allgemeine Bewusstsein überhaupt kann jedoch nicht, als wäre es ein einzelnes, die Meinung des Kosmopolitismus annehmen. Es kann sich gar nicht wie ein einzelnes Bewusstsein dazu fixieren,

»dem concreten Staatsleben gegenüber zu stehen.«³¹

Hegel stellt hier keine Klarheit darüber her, ob er nun von einem einzelnen Bewusstsein oder dem allgemeinen Bewusstsein als Subjekt der Sätze ausgeht, weil er die partikularistische Fixierung *gegen* den Kosmopolitismus als das Resultat der allgemeinen Vernunft präsentieren will, dies aber ohne umfangslogische Kategorienfehler unmöglich ist.

Dass Hegel in dieser Weise dem Partikularismus den Vorrang einräumt, ist hier des Weiteren offenbar das Resultat einer Entscheidung. Hegel wiederholt diese Entscheidung, indem er sich am Ende des *inneren* und im *äußeren Staatsrecht* jeweils für den einzelnen partikularen Staat entscheidet. In der *Weltgeschichte* entscheidet er sich schließlich für die Partikularität des germanischen Volksgeistes. Nach logischen Maßstäben und nach den Ansprüchen auf logische Konsistenz müsste er jeweils umgekehrt wählen und den allgemeinen und universalen Begriffen und Prinzipien weiterhin den Vorzug geben. Dennoch entscheidet Hegel sich nicht grundlos. Denn seine Entscheidung enthält ihren Impuls aus der empirischen Wirklichkeit und sie bedeutet insofern ein Zugeständnis an die wirkliche Welt. Der Staat als einzelner ist die einzige vorfindliche sittliche Instanz und an dem Naturzustand zwischen den Staaten scheint wenig zu bewegen zu sein. Auch die Aufopferung der Individuen im Kriegsfall erscheint als eine unabwendbare Notwendigkeit. Angesichts solcher Gegebenheiten verbleibt es bei dem einzelnen Staat als der einzigen vorhandenen Gestalt der Sittlichkeit; und das Aufheben seiner Partikularität (etwa in einen Weltstaat) kann umgekehrt nur als eine Träumerei angesehen werden.

Bis hin zu der Auflösung zugunsten des germanischen Volksgeistes, die im Text unmittelbar dadurch motiviert wird, dass in den internationalen Beziehungen kein Prätor vorhanden ist, wiederholen jene höchst problematischen Bestimmungen Hegels demnach jene Probleme, die auch in der geschichtlichen Wirklichkeit kaum zu anderen Ergebnissen führen. Die modernen Verfassungsstaaten, die aufgrund ihrer eigenen inneren Dialektik auf den emphatischen Überschuss, der in den jeweiligen Menschenrechtsartikeln und in den naturrechtlichen Traditionen enthalten bleibt, nie ganz verzichten können, weisen ebenfalls jederzeit immanente völkische, rassistische oder kultur-

³¹ HEGEL, *Rechtslehre*, § 209, Anm., S. 175. Vgl. obige Fußnote 28, S. 280.

alistische Tendenzen auf. Letztere haben ihren Ursprung systematisch in dem antagonistischen Verhältnis zwischen den Staaten; und je schärfer die entsprechende Konkurrenz hervortritt und um so bedrohlicher oder näher die Kriege rücken, um so schwerwiegender drängen auch jene Tendenzen in den Vordergrund. Die Bereitschaft, die universalen naturrechtlichen Ideale zu relativieren, wird jeweils praktisch erzwungen in einer Situation, in der das Außenverhältnis der Staaten einzig

»ihre Souveränität zum Princip hat, [...] und ihre Rechte [...] nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie constituirten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre *Wirklichkeit*« haben.³²

Die immanenten völkischen, rassistischen oder kulturalistischen Tendenzen in den modernen Nationalstaaten, die aufgrund jener Situation von diesen nicht zu trennen sind, enthielten schon für die entsprechenden Konzepte zur jüdischen Emanzipation aus dem 18. und 19. Jahrhundert eine Gefährdung. Die tatsächliche geschichtliche Entwicklung, in der ein solcher Zusammenhang zwischen einer Kriegssituation und der Frage des jüdischen Bürgerrechts nie der einzig ausschlaggebende war, kennt, wie zum Teil skizziert, noch eine Reihe weiterer Faktoren. Der Widerspruch, der in Hegels *Rechtslehre* zwischen seinem Entwurf für eine jüdische Emanzipation und seinem Volksgeistkonzept besteht, bringt in der nachgezeichneten Weise dennoch schon jenen bis heute virulenten Widerspruch zum Ausdruck, bei dem den naturrechtlichen Idealen jederzeit eine Gefährdung aufgrund der antagonistischen Außenverhältnisse droht.

Um auf das zwiespältige Verhältnis von Nähe und Distanz zu den Völkischen zurückzukommen, so stützt Hegel sich in seinen entschlossenen Distanzierungen auf seine naturrechtlichen Argumente; wohingegen seine eigene Volksgeistkonzeption dazu nicht mehr fähig ist. Wie gezeigt, verschränkt Hegel seine Begriffe des Rechts sowie die der weiteren staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen mit den universalen Idealen der Aufklärung von der Autonomie, der Vernunft, der Menschheit, der Freiheit und der Gleichheit. Ihre Verbindung ist essenziell und folgt Hegels Vorstellung einer philosophischen Ableitung. Sein eigenes Konzept zum Volksgeist, welches er selbst zum Abschluss der *Rechtslehre* zur Lösung der verbleibenden Probleme bzw. zur Herbeiführung der Versöhnung anbringt, bricht nun mit jenen Prinzipien seines naturrechtlichen Denkens. Hegel verabschiedet damit den Universalismus der naturrechtlichen Ideale

³² HEGEL, *Rechtslehre*, § 333, S. 270. Vgl. die Fußnoten 15, S. 148, 6, S. 182 u. 9, S. 252.

zugunsten des national bornierten Partikularismus des germanischen Volksgeistes; und er durchtrennt die argumentativen Verknüpfungen, durch die er die staatlichen Institutionen mit dem Begriff der Autonomie zuvor naturrechtlich verbindet. Für Hegel sind die Verfassungen, die Gesetze und die weiteren Einrichtungen fortan nicht mehr das Resultat der Autonomie, welche sich objektiviert, sondern sie seien nun das Werk und das Produkt eines nationalen Volksgeistes, welcher jene sich als seine Welt erbaue.³³ Jenem Partikularismus fehlt es dadurch an den nötigen Begriffen und Argumenten zur Distanzierung von dem Partikularismus der Völkischen. Auf Ernst Moritz Arndts oben erwähnte Einschätzung:

»Die Juden als Juden passen nicht in diese Welt und in diese Staaten hinein«,³⁴

müsste auf der Grundlage von Hegels naturrechtlichen Argumenten noch geantwortet werden:

>Das tun sie sehr wohl; sie sollen Bürger sein; und weil sie Menschen sind, können sie das auch.<

Humboldt, Ascher, Heine und einige andere haben sich auch genau in diesem Sinn geäußert. Der Grundgedanke des aufkommenden völkischen Partikularismus von Arndt und seinen Gesinnungsgenossen besagt dagegen:

>Unsere Vorstellungen von Recht und Gesetz sowie von Gerechtigkeit und Freiheit, unsere Rechtsordnung und Verfasstheit sowie unsere Sitten, Kultur und Sittlichkeit beruhen auf dem besonderen Geist unseres Volkes; und wer nicht dazu gehört, wer für uns ein Fremder ist, dem wird unser Geist immer fremd bleiben und der kann die Prinzipien unserer Gemeinschaft nicht verstehen. Die Fremden können sich nie ganz an unsere Sitten, Gebräuche und Gesetze halten und anpassen und ihnen wird unsere Sittlichkeit immer fern und fremd bleiben. Wie sollen sie ein Teil einer Sittlichkeit werden, die für sie nicht sittlich ist? Wie sollen sie einen Frieden und eine Gerechtigkeit einhalten, die für sie nicht gerecht sind? So werden sie immer stören. Sie werden immer Störenfriede, Fremdlinge und Schädlinge bleiben.<

Indem Hegel innerhalb seiner Volksgeistkonzeption die Verbindung kappt, nach der die Gesetze auf die universalen naturrechtlichen Prinzipien zurückgehen, und indem er sie zu Schöpfungen eines bloß national beschränkten Geistes erklärt, tritt an die Stelle der früheren

³³ Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 99. Vgl. oben Fußnote 16, S. 263.

³⁴ ARNDT, zit. nach: RIPPER, *Im Aufriß*, S. 191. Vgl. hier das Zitat zu Fußnote 1, S. 19.

Abgrenzung nun die wesentliche Übereinstimmung beider Entwürfe. Würden die Gesetze einzig in dem partikularen Geist eines Volks gründen, dann wäre es auch legitim, den Juden, als einem fremden Volk, die Staatsbürgerrechte zu verweigern. Die Auffassung, nach der der Mensch, weil er Mensch ist, Rechte genießen muss, würde dann nicht mehr gelten. Solch eine überstaatliche, d. h. kosmopolitische Perspektive wäre dann, im Grunde genau so wie Hegel es in seiner Kosmopolitismuskritik auch explizit tut, zurückzuweisen.³⁵ Stattdessen wäre einzig Partei für das jeweils eigene Volk zu ergreifen; und den Rechten anderer Völker gegenüber, wie in diesem Falle denen der Juden, würde man sich gleichgültig verhalten. Wenn der Kosmopolitismus zurückgewiesen wird, die universalen Maßstäbe in den Wind geschlagen werden und wenn dem Partikularismus das letzte Wort gelassen wird, so treten jene Konsequenzen ein. Dadurch, dass Hegel im Grunde nicht mit dem Weltgeist, sondern mit der Partikularität des germanischen Volksgeistes endet, welcher seit dem Anbruch der letzten weltgeschichtlichen Epoche herrsche, wird dieser Eindruck noch verstärkt.

Hegel schließt mit seiner Kategorie des Volksgeistes ursprünglich an die Überlegungen Herders, vor allem aber an die rechtsphilosophischen Spekulationen von Bodin und Montesquieu an. In diesem Zusammenhang erhält seine Kategorie zunächst völlig rational und im Einklang mit dem modernen naturrechtlichen Denken die Funktion, die besonderen positiven Inhalte in den verschiedenen nationalen Gesetzgebungen zu erklären.³⁶ Erst in dem Schritt, mit dem Hegel dem Volksgeist paradox die Attribute des eigenen Ansichseins, der Wesenhaftigkeit und der Substantialität sowie der sittlichen Schöpferkraft zubilligt, verkehrt er jenen Begriff in eine solche Kategorie, die das Potenzial in sich birgt, die gesamte sittliche Substanz der *Rechtslehre* nachträglich zu untergraben. Dieser Aspekt kongruiert im Allgemeinen schließlich mit den Gefahren, die drohen, wenn der Auffassung gefolgt wird, dass die geschichtsphilosophischen Überlegungen Hegels seine originär rechtsphilosophischen korrigieren.

Hegel sieht sich bei dem Verlassen der Sphäre des *inneren Staatsrechts* vor die scheinbar unlösbare Aufgabe gestellt, ein Unvernünftiges, das er der Sache nach deutlich als solches durchschaut, als ein Vernünftiges darzustellen. Die Aporien, die aus den wirklichen Verhältnissen herrühren, würden sonst drohen, sein System zu gefähr-

³⁵ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 209, Anm., S. 175. Vgl. oben Fußnote 28, S. 280.

³⁶ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 286–288.

den. Deshalb macht er sich ans Werk und stellt jene unvernünftigen Verhältnisse beherzt in der Form der Vernünftigkeit dar. Er kann dafür auf die Beschreibung der Struktur des Geistes und des Selbstbewusstseins zurückgreifen. Die Identifikation der Nation mit dem Begriff von Individualität sowie das Konzept der Selbstentäußerung des Geistes liefern ihm zusammen mit den weiteren benannten Faktoren die letzten wesentlichen Bausteine für seine Metaphysik von Verderben und Phönixgeburt, bei der der Tod derjenigen, die in Wahrheit allein die Träger der Freiheit sind, in die Geburt einer angeblich wahren Freiheit umgemünzt wird, die nur niemandem mehr etwas nützt.

Der Abschluss der *Rechtslehre* wird in dieser Hinsicht zu dem Ausdruck eines doppelten Scheiterns. Das eine Mal versucht Hegel, seine naturrechtlichen Ansprüche aufrecht zu erhalten und ihre Verwirklichung zu fordern, wobei er beides zugleich mit der empirischen Wirklichkeit in Einklang bringen möchte. Doch hierfür stehen ihm die Realität der restaurativen Adelherrschaft und der sozialen Frage im Wege und es gelingt ihm deshalb nicht. Das andere Mal gelingt Hegel teilweise visionär die adäquate Darstellung und Analyse der wirklichen Verhältnisse, indem er den antagonistischen Charakter und die Rechtlosigkeit in den internationalen Beziehungen offen legt. – Doch in dem Fall setzt er dadurch seine Ideale einer eklatanten Bedrohung aus, die ihre Verwirklichung gefährdet und sogar ihre Umkehrung bedeuten kann.

Hegel könnte im Einklang mit den Grundüberzeugungen seines objektiven Idealismus behaupten, dass die Idee die empirische Wirklichkeit exakt in derjenigen Gestalt aus sich selbst hervorbringen würde, wie es die Ideale und die Ansprüche seines Begriffs der Sittlichkeit verlangen. Es bliebe dann bei einem solchen Verdikt über die geschichtliche Wirklichkeit; und jenseits dessen würde die geschichtliche Empirie gar nicht oder nur geschönt berücksichtigt werden. Hegel tut dies indessen nicht, sondern er beugt sich den wirklichen Gegebenheiten und formuliert die sachgerechten Erkenntnisse über sie. Obwohl die Integration der Bestimmungen aus der empirischen Welt, so wie sie nun einmal ist, zur Bedrohung für die Ansprüche und für die Konsistenz seines Systems wird, verzichtet Hegel nicht auf ihre Berücksichtigung, Reflexion und Aufnahme. Die Gefährdung und die Deformation des Begriffs der Freiheit geschieht in diesem Zusammenhang am Ende der *Rechtslehre* weniger in der Folge der idealistischen Axiome als vielmehr aufgrund dessen, dass der Freiheit in der empirischen Wirklichkeit nichts anderes droht und ihr dort ebenfalls keine anderen Spielräume offen stehen. Das Ende der *Rechtslehre* offenbart sich dadurch als der verzerrte und verkehr-

te Schattenschnitt der Gesellschaftskritik: Die vorfindlichen von den Menschen geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnisse, insbesondere insofern sie die soziale Frage, die adelige Herrschaft, den Staat und die internationalen Beziehungen betreffen, genügen nicht den Ansprüchen, die die Ethik und die politischen und naturrechtlichen Kategorien der Freiheit an sie stellen. Hegels Darstellung liefert jenes verkehrte Spiegelbild, indem sie mittelbar jene Wahrheit offenbart, obwohl sie deren Gegenteil intendiert.

8. Schluss – Die Persönlichkeit des Naturrechts oder die stumme Gewalt des Volksgestes?

Die Bestimmung des Antisemitismus der Zeit von 1814 bis 1820 muss misslingen, solange sie nicht die Frage der jüdischen Emanzipation in ihren Mittelpunkt rückt. Denn zu der Zeit werden die politischen – und im Falle der Hep-Hep-Pogrome auch gewalttätigen – Auseinandersetzungen um die Lage der europäischen Juden von der Emanzipationsfrage beherrscht. Die Frage der jüdischen Emanzipation wird dabei von Anbeginn zu einer Frage nach dem modernen Staat selbst, obwohl beide sachlich nicht in einer solchen Enge zusammengehören. Ihre feste Verschmelzung geschieht ideologisch, indem sie erst in dem frühantisemitischen Diskurs hergestellt wird. In einem weiter gefassten Sinn stehen die Streits, die sich im engeren Sinn auf die jüdische Emanzipation beziehen, dadurch zu allen Aspekten der modernen Staaten und Gesellschaften mittelbar in einer Verbindung.

Preußen und das Habsburgische Österreich verfolgen seit 1780 mit ihren Edikten andere Ziele als das revolutionäre Frankreich 1793; und der tatsächliche weitere Verlauf der Geschichte der jüdischen Emanzipation zeigt, dass die naturrechtlichen Ideale von der sittlichen Kraft der Kategorie der Rechtsperson und von der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz historisch nur verhältnismäßig wenig Einfluss entfalten, obwohl sie heute wesentlich die normativen Gehalte der modernen bürgerlichen Demokratien und Rechtsstaaten prägen.¹ Die adeligen und liberalen Frühantisemiten treten als Gegner der entsprechenden Emanzipationsvorhaben auf und zu jener Zeit mengen sie wesentliche Elemente ihrer sonstigen Agenden in ihre Judenfeindschaft, sodass ihre Judengegnerschaft über ihre eigenen originären politischen und gesellschaftlichen Ziele mehr verrät als über die jüdische Lebensrealität, Religion oder Emanzipation selbst.

Die Auseinandersetzungen zielen in der Zeit auf das Aussehen, den Charakter und die Institutionen der zukünftigen Staaten und Gesellschaften, deren Veränderungen sich nach der Krise der überkommenen Feudalsysteme aufzwingen. Die Politik der engagierten Akteure und die Bestrebungen der Regierungen berühren die Fragen des Verhältnisses von Staat und Religion, der Rolle der bürgerlichen Gesellschaft, der Verfasstheit der Ökonomie sowie der Bedeutung von Recht und Gesetz. Zu der Zeit befassen die theoretischen Auseinandersetzungen in der Presse, den Wissenschaften und in der Philosophie sich ebenfalls eingehend mit diesen Themen. Als beteiligte

¹ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 44f.

Fraktionen sind für beides etwa die Restaurationsregierungen, die jungen völkischen Liberalen, die Historische Rechtsschule, die Christlich-Deutsche Tischgesellschaft um Brentano und einige Spätaufklärer zu nennen.

Unter den politischen Akteuren bemühen die Restaurationsregierungen sich in ihrer Praxis seit 1814 darum, den Status quo der alten adeligen Vorherrschaft wieder herzustellen; und sie greifen dazu sogar die Errungenschaften an, die zum einen durch die Aufklärung und zum anderen zur Förderung einer bürgerlichen Gesellschaft zuvor bereits erreicht wurden. Ihre Gegner aus der liberalen Opposition neigen in ihrem Kampf gegen jene Restauration bei ihrem Politikverständnis in der Theorie und in der Praxis in einer Weise zum Fanatismus und zu terroristischen Methoden, die es fraglich machen, ob das Politikverständnis der völkischen Liberalen der Zeit nicht sogar noch problematischer ausfällt als die reaktionären Überzeugungen und Maßnahmen der Restaurationsregierungen. In den Jahrzehnten darauf sollten die wahrhaft liberalen, bürgerlichen und demokratischen Elemente in dem oppositionellen Lager allerdings erheblich zunehmen.

Während alle beteiligten Fraktionen der Zeit sich kontrovers über die Fragen der zukünftigen Beschaffenheit des Staates und über die Rolle des Gesetzes und der Religion auseinandersetzen, kann der Punkt, in dem die Auseinandersetzungen um die Vorstellungen vom Staat mit der Problematik der jüdischen Emanzipation verknüpft liegen, auf die abweichenden Auffassungen im Politikverständnis und auf den Streit um den Nationalismus und das Staatsbürgerrecht zusammengeführt werden. Aus diesen Gründen ist zum einen eine historische und zum anderen eine systematische Untersuchung erforderlich. Die vorliegende Arbeit beansprucht, beides zu leisten.

Die Komplexität jener geschichtlichen Situation lässt etwa die Versuche von Kommentatoren wie Avineri oder Brumlik vergeblich erscheinen die Akteure und Fraktionen angemessen durch Charakterisierungen wie »progressiv« oder »reaktionär« zu beurteilen.² Des Weiteren verbietet es sich, Vorstellungen zum Antisemitismus und zur Liberalität, die späteren Zeiten entstammen, auf die betrachtete Zeit zu projizieren, weil die späteren Bestimmungen an der frühen Emanzipationsdebatte und am jungen völkischen Liberalismus nichts treffen und weil sie darum mehr Verwirrungen denn Erklärungen hervorbringen. Die sachgerechte Beurteilung des Frühantisemitismus des

² Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, etwa S. 142f., 145f., 148f. u. Anm. 12, S. 307. Vgl. BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 227–229.

frühen 19. Jahrhunderts ist stattdessen einzig durch konkrete und umfangreiche historische Darstellungen möglich, welche dann in einem weitgehenden Maße solche immanenten Beurteilungsmaßstäbe liefern und verwenden, die der Zeit selbst entnommen werden können. Diejenigen Analysen, die dagegen nicht berücksichtigen, dass es um die divergierenden Politikverständnisse der völkischen Liberalen, der Restaurationsregierungen und der Spätaufklärer sowie um die nicht selbstverständliche staatsbürgerliche Integration eines fremden und noch nicht assimilierten Volkes geht, müssen dadurch scheitern, dass sie die erfordernten Inhalte des Themas verfehlen. Das Entdecken späterer antisemitischer Topoi, die Anwendung von Ansprüchen aus heutigen Konzepten zum Multikulturalismus oder die Hinzuziehung der Rassentheorie müssen in diesem Sinn zu Schieflagen führen, solange jene Verfahren unter der gleichzeitigen Ausblendung der obigen wesentlichen Faktoren angewendet werden.³

In der benannten geschichtlichen Situation von 1820 gelingt es Hegel mit seiner *Rechtslehre*, eine weitreichende, anspruchsvolle und weitestgehend konsistente Theorie des modernen Staates vorzulegen. Mit ihr reiht er sich einerseits ausdrücklich positiv in die Traditionen der Aufklärung und der Spätaufklärung ein und er schließt damit eindeutig an ihre naturrechtlichen Ideale sowie an ihre rechts- und moralphilosophischen Spekulationen an. Andererseits sind seine Antworten und Konzepte außerordentlich avanciert und sie überragen in ihrem reflektierten Niveau, ihrer Modernität und Komplexität die anderen konkurrierenden Entwürfe der Zeit bei Weitem. Man findet in Hegels *Rechtslehre* bereits die wesentlichen Elemente einer modernen Institutionenlehre sowie die der modernen Gesellschaftstheorie und Gesellschaftskritik.

Der Sache nach tritt Hegel mit seinem Entwurf dazu, wie der moderne Staat beschaffen sein soll, zu der Praxis der Restaurationsregierungen ebenso in eine dezidierte Gegnerschaft wie zu den weiteren Fraktionen wie der Historischen Rechtsschule und dem jungen völkischen Liberalismus. Hegels Nähe galt in Wahrheit dem Preußen der Reformer und mit dem Ende jener Periode entstehen der Theorie Hegels nun weitreichende Ambivalenzen, weil er dennoch versucht, sie an die neuen Gegebenheiten anzupassen.

Was das Politikverständnis betrifft, so bestimmt Hegel den Begriff der Autonomie, der seit Kant für die Aufklärung zentral ist, dazu fort, dass das individuelle Subjekt sich mit seiner Vernunft insofern auf

³ In der vorliegenden Arbeit werden nur sehr wenige solcher problematischen Zugänge berücksichtigt und so ist hier zuerst vielleicht an Michael Mack und Steven B. Smith zu denken.

eine objektivierte Vernunft beziehen soll, als ihm diese in der Gestalt der Gesetze, des Rechts und der weiteren rationalen staatlichen Institutionen gegenübertritt. Jene Objektivität entsteht als vernünftige wiederum erst dadurch, dass die Individuen ihre Subjektivität in den Einrichtungen des Staates und der Gesellschaft objektivieren. Hegel fasst das Verhältnis von Staat und Einzelem in einigen Passagen in diesem Sinn als dasjenige dialektische Momentverhältnis, das systematisch als ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis bestimmt ist: Der Staat hängt in seiner Bestimmtheit davon ab, dass sie ihm von seinen Bürgern mitgeteilt wird, indem die Bürger die Gesetze und die Institutionen hervorbringen und verändern. Die Menschen können ihre Sittlichkeit wiederum einzig vermittels der sittlichen Einrichtungen des Staates realisieren, d. h. durch ihren Status als Rechtsperson, durch die Familie und durch die bürgerliche Gesellschaft. Hegels Begriffe der Autonomie und der Momentkonstellation führen in jener Weise auf die Idee von demokratischen Institutionen und Verhältnissen, die Hegel nicht umstandslos wieder zurücknehmen kann, ohne dass daraus systematische Schwierigkeiten entstehen.

Auch wenn Hegel an jedweder bestehenden rechtlichen Objektivität deren bereits erreichte Sittlichkeit betont, formuliert auch seine eigene Theorie angesichts der verbleibenden Kluft zwischen der bestehenden Wirklichkeit und seinen eigenen Ansprüchen an sie ein Sollen, das ausspricht, wie der Staat sein soll, weil er es bisher noch nicht ist.⁴ Es entstehen dadurch Inkonsistenzen und Widersprüche zu den anderslautenden expliziten Aussagen Hegels, weil jene naturrechtlichen Begriffe der Vernunft und der Autonomie seiner *Philosophie des Rechts* nicht wieder entzogen werden können, ohne dass sie dadurch von ihren Fundamenten her zusammenbrechen würde. Dasselbe gilt für Hegels Bemühen, die Symmetrie in dem wechselseitigen Bestimmungsverhältnis zwischen dem Staat und dem Einzelnen zugunsten einer alleinigen Macht des Staates zu verkehren, zu der

»die einzelnen Individuen nur Momente sind«,⁵

obwohl dies der Systematik des dialektischen Momentverhältnisses widerspricht. Dies würde jenen Bestimmungen ebenso wie dem Begriff der Autonomie nachträglich die Bestimmtheit entziehen.

⁴ Dass Hegel selbst vielfach gegen ein solches »Sollen« polemisiert, ändert nichts an der sachlichen Problematik. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, S. 16. Vgl. HEGEL, *Lehre vom Sein*, S. 123. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, Fußnote, S. 334 u. S. 349. Vgl. oben die Fußnote 10, S. 62.

⁵ HEGEL, *Rechtslehre*, § 258, Zusatz, S. 403.

Diese Überlegungen sind aus einer Reihe von Gründen entscheidend. Zunächst beweisen sie erstens die spezifisch avancierte Gestalt, in der Hegel das vorhandene rechts- und moralphilosophische Denken der Aufklärung und des Deutschen Idealismus aufnimmt und fortentwickelt. Des Weiteren zeigt sich zweitens, dass Hegel seinem politischen Denken nach sein Konzept der jüdischen Emanzipation in Prinzipien verankert, die sachlich bereits die Prinzipien des modernen demokratischen Rechtsstaates sind. Als dritter Punkt tritt der Unterschied zwischen Hegels Politikverständnis und dem seiner völkischen Gegner zutage. Als direkte Abwehr der Unmittelbarkeiten, der romantischen Schwärmereien und des terroristischen Subjektivismus des eigenen Überzeugtseins, wie Hegel es vor allem bei den Deutschtümlern und den völkischen Liberalen findet, pocht er auf die Rationalität und die Sittlichkeit, die in der Konfliktregulation durch die Objektivität der Gesetze liegen. Als Viertes kann festgehalten werden, dass Hegels Konzept zur jüdischen Emanzipation tief in das Netz der naturrechtlichen Argumentationen der *Rechtslehre* eingebettet ist und dass es deswegen anderen Prinzipien folgt, als es bei den Emanzipationsvorhaben der Regierungen der Fall ist.

Was den ersten Punkt der philosophischen und staatsrechtlichen Fortschritte betrifft, die Hegel gegenüber der vorgängigen deutschen Philosophie und Aufklärungsliteratur erzielt, so richtet er seinen Begriff der Sittlichkeit konsequent säkular aus. Dagegen finden etwa bei Kant, Fichte und Schelling in jeweils verschiedenen Perioden ihres Schaffens solche Tendenzen sich, nach denen einige Elemente der christlichen Religion mit der modernen Sittlichkeit vermennt werden. Als weitere bedrohliche Konsequenz jener Entwicklungsrichtungen entsteht dadurch die Gefahr, dass das moderne Prinzip der Autonomie erneut einer undurchschaubaren Sphäre der Transzendenz unterworfen wird. Bei Kant geschieht dies etwa, wenn das Sittengesetz nicht mehr als das durch die praktische Vernunft rational erschlossene Prinzip jeder Morallehre erkannt wird, sondern wenn es später als das von Gott als dem moralischen Gesetzgeber in den Menschen gelegte Faktum dargestellt wird.

In einer deutlichen Radikalisierung verweigert Fichte den Juden die Bürgerrechte schließlich ausdrücklich, weil er meint, dass nur solche Juden die Bürgerrechte erhalten könnten, in deren Kopf

»auch nicht eine jüdische Idee sei.«⁶

Denn er konstruiert unbewusst ideologisch eine Wesenheit des Geistes des Judentums nach der die Juden an

⁶ FICHTE, *Beitrag*, hier zitiert nach ASCHER, *Eisenmenger der Zweite*, S. 34.

»zwei verschiedene Sittengesetze und an einen menschenfeindlichen Gott«⁷

glauben würden. Bei Fichte wird durch diese Behauptung und Konstruktion und durch die entsprechende Abwehr des Judentums die konfessionelle Neutralität des Sittengesetzes ausdrücklich beseitigt. Denn eben dadurch versucht Fichte, seine Begründung in der Gestalt eines Arguments darzustellen. Als Konsequenz dessen wird das Christentum gegenüber dem Judentum eindeutig bevorzugt und das Sittengesetz verliert, womöglich gegen Fichtes Willen, seine universalen Bestimmtheiten. Wenn das Sittengesetz aber konfessionelle Entscheidungen trifft und das Christentum bevorzugt, dann gelangen auf diesem Weg auch gewisse religiös-christliche Vorstellungen in es hinein. Denn nach den Bestimmungen jener ideologischen Argumentation sei zwar das Christentum, nicht aber das Judentum mit dem Sittengesetz vereinbar. Wenn das Sittengesetz konfessionell neutral bliebe, wären über es solche Aussagen nicht möglich; und eine Nähe zwischen dem Sittengesetz und dem Christentum kann umgekehrt nur unter der Voraussetzung attestiert werden, dass das Sittengesetz selbst solche Bestimmungen enthält, die dem Christentum nahestehen und die deshalb einen solchen Vergleich erlauben. Der Begriff des Sittengesetzes wird dadurch selbst widersprüchlich. In ihm widersprechen fortan jene christlichen Konnotationen seiner ursprünglichen Fassung, nach der er ausdrücklich rational, säkular, antiklerikal und universalistisch hergeleitet und festgesetzt wird. Gegen die Intentionen des prinzipiell rationalen, universalistischen und säkular ausgerichteten moral- und rechtsphilosophischen Denkens seit der Aufklärung und vermutlich gegen Fichtes eigene Absicht führt der Sache nach Fichtes ideologisches Argument als Schattenseite deshalb zu einer Wiedereinführung von Bestimmungen der religiösen Transzendenz in die Prinzipien der Moral. Das spezifisch Christliche als ein Partikulares und das Religiöse als Glauben sind ohne Transzendenzvorstellungen nicht zu greifen; und deshalb kann eine christliche Interpretation und Weiterung des Sittengesetzes gegen dessen ursprünglich rationale und universale Fassung einzig unter der Zuhilfenahme der entsprechenden transzendenten Bestimmungen erfolgen. Fichte kann zu diesem Zweck bereits darauf zurückgreifen, dass schon Kant mit seiner Religionsphilosophie nachträglich eine Reihe von Bestimmungen aus der christlichen Eschatologie wieder in seine

⁷ FICHTE, *Beitrag*, hier zitiert nach ASCHER, *Eisenmenger der Zweite*, S. 32.

Philosophie einschleust und dass er dabei sogar bemüht ist, sie zu den Fundamenten der Moralphilosophie auszubauen.⁸

Im Vergleich zu den deutlich späteren Diskussionen des ausgehenden 19. Jahrhunderts und des 20. Jahrhunderts, die eine deutliche rassentheoretische wie rassistische Ausprägung annehmen, gilt es mit Blick auf den Frühantisemitismus des frühen 19. Jahrhunderts zu betonen, wie sehr letzterer von jenen rechts-, moral- und religionsphilosophischen Ansichten und Auseinandersetzungen beherrscht wird. Die gesamte Periode des Frühantisemitismus über liefert die Aufhebung der konfessionellen Neutralität der ursprünglich universalistischen Ideale der Aufklärung das maßgebliche Einfallstor für die frühantisemitischen Tendenzen oder Konsequenzen. Umgekehrt betreiben die entschlossenen Frühantisemiten speziell seit den völkischen Liberalen eifrig jene Umdeutung der modernen universalistischen Ideale in christlich-deutsche Partikularitäten. Denn, wie Ascher es analysiert, wollten die Germanomanen

»sich von dem Oberhaupt Frankreichs nicht in dem Grade wie von den republikanischen Grundsätzen dominieren lassen, und so entwickelte sich denn jene Idee der *Deutschheit* bei ihnen, die dahin tendierte, daß alle diejenigen Ideen, die für den ganzen Kreis der Menschheit in dem Idealismus ihrer Anwendung erhalten, durch jene bestimmte Richtung ihres Gemüts ihre bestimmte Anwendung bloß für die Deutschen erhalten sollten.«⁹

Der Streit über die bürgerliche Gesellschaft sowie über moral- und religionsphilosophische Fragen bestimmen in diesem Sinn alle frühantisemitischen Diskussionen.

Demgegenüber betont Hegel in seiner *Rechtslehre* bei der Beziehung, in der für ihn die religiösen Empfindungen, die moralischen Spekulationen und die Bürgerrechte sowie die weiteren Gesetze und Institutionen untereinander stehen, deren zu beachtenden Unterschiede, Trennungen und verschiedenen Sphären. Es gelingt ihm gerade dadurch ein überzeugendes Konzept zur Politik, zur säkularen Staatsrechtslehre und zur rechtlichen und gesellschaftlichen Integration der Juden vorzulegen – und dies sogar, ohne dem direkten Anschein nach in den Verdacht der Gottlosigkeit zu geraten.

⁸ Jener Versuch bleibt gleichwohl inkonsistent; und Kants Verhältnis zur christlichen Religion ist keinesfalls positiv: Es zeigt sich vielmehr als ein ausgesprochen zwiespältiges. Angesichts der Kontraste zu seinen Hauptwerken bleibt zudem fraglich, mit welcher Konsequenz Kant jenen Weg beschreibt.

⁹ ASCHER, *Germanomanie*, S. 197.

Des Weiteren bestimmt Hegel als Überwindung der Tendenz zum Subjektivismus in Kants Moralphilosophie das moralische Subjekt dazu, dass es zum Subjekt des Rechts und insofern zur Rechtsperson und zum Staatsbürger werden müsse. In Kants Philosophie gibt es eine solche Gefahr nur als eine Tendenz, die sich jederzeit an anderen Argumentationen wie denen zur Allgemeinheit des Rechts sowie zur Universalität und zum A priori der Moral reiben. Hegel verfolgt aber mit Sorge, wie der moralische Subjektivismus seiner Zeit inzwischen fatale Blüten treibt.¹⁰ Nach Hegels Analyse werden die >guten Absichten<, der Eigendünkel, der >Brei des Herzens< und der Hass auf die Gesetze in dem ihn umgebenden Zeitgeist zu solchen subjektivistischen Prinzipien der Moral erhoben, die das Gegenteil eines sittlichen Gemeinwesens bedeuten und die statt zu dessen Errichtung zu der Zerstörung der sittlichen Verhältnisse führen müssen.¹¹ Wie verderblich jener Subjektivismus ethisch und politisch ist, kritisiert Hegel als den Fanatismus, zu dem die Frömmigkeit hierbei werden kann, und als den gesinnungsethischen Terrorismus, wie ihn die Aktionen der Burschenschaftler zeigen.¹²

Bei dem Blick auf die geschichtlichen Fortschritte und die zivilisatorischen Errungenschaften konzentriert Hegel sich insbesondere auf das Recht. In dem gesellschaftlichen Verhältnis der Individuen zueinander sowie bei ihren Auseinandersetzungen und Interessenkonflikten muss das Recht in einem modernen bürgerlichen Sinn als die vermittelnde Instanz auftreten. Das Recht repräsentiert für Hegel schließlich die modernste Gestalt der Sittlichkeit, in der die Objektivität als eine vernünftige gesellschaftliche Totalität bestehe und in der dennoch das

»Prinzip der *selbstständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjectiven Freyheit,«¹³

Schnädelbach nennt es: das »>unendliche[] Recht< der Subjektivität«, jederzeit bewahrt bleibe.¹⁴ Die umfassende Erfüllung erfährt der

¹⁰ Vgl. AVINERI, *Moderner Staat*, S. 148.

¹¹ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, S. 10f., § 126, Anm., S. 237, § 140 samt Anm., Fußnoten und Zusatz, S. 265–286 u. § 258, Fußnote, S. 204. Vgl. oben die Fußnoten 16, S. 8 u. 5, S. 15.

¹² Vgl. ebd. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, Vorrede, S. 5–17, § 258, Fußnote, S. 204, § 270, Anm., Zusatz u. Fußnoten, S. 212–223 u. § 319, Anm., S. 489. Vgl. oben die Fußnote 5, S. 15.

¹³ HEGEL, *Rechtslehre*, § 185, Anm., S. 161. Vgl. oben die Fußnote 11, S. 112.

Begriff des Rechts durch den Staat. Das Individuum müsse sich positiv auf den Staat als die bestehende Objektivität und als das »*an und für sich*« Allgemeine beziehen können.¹⁵ Als konkrete und konsequente Fortbestimmung des Begriffs der Autonomie bestimmt Hegel das Subjekt der Moral auf diesem Weg dazu, dass es sich als Rechtsperson zu dem Institutionengebilde eines modernen Rechtsstaates verhalten müsse. Den Ausgangspunkt seiner rechts- und moralphilosophischen Argumentation bildet hierzu das naturrechtliche Prinzip, nach dem der Mensch erstens als autonome Person, zweitens als das Subjekt der Moralität und drittens als Teil der Menschheit angenommen und anerkannt wird. Weil der Mensch ein Mensch ist, muss er Rechte haben, ist, kurz gesagt, Hegels Konklusion.¹⁶ Dazu muss er Staatsbürger werden.

Die moralphilosophische Einsicht, dass der Einzelne unter der Wahrung seiner Autonomie und zu dem Zweck ihrer Erfüllung in die Totalität eines sittlichen Ganzen integriert werden muss, bildet für Hegel den sittlichen Grund dafür, dass die Menschen konkret zu Staatsbürgern werden sollen. Die umgekehrte Interpretation ist dagegen mit Hegels Rechtsdenken keinesfalls vereinbar; und so unternimmt es Hegel keinesfalls, die bloß empirisch gegebenen Umstände ideologisch in ein moralphilosophisches Gewand zu kleiden. Denn für ihn kann die bloße Positivität des historisch Zufälligen von sich aus niemals den Rang eines sittlichen Grundes erlangen. Nur die Entfaltung des philosophischen Reflexionsbegriffs der Freiheit kann selbst als Grund der sittlichen Bestimmungen fungieren. Dennoch beharrt Hegel zu Recht auf der dialektischen Einheit, in der der Begriff der Moral a priori mit dem empirisch Gegebenen steht. Hegels Staat ist deshalb kein bloßes Abbild empirischer Staaten; er ist aber auch nicht schlicht ihr Jenseits. Hegels Staat soll vielmehr historisch aus den empirischen Staaten hervorgehen; und umgekehrt sind in letzteren immer schon sittliche Momente als wirkliche zu erkennen. Hegels Opportunismus zugunsten der preußischen Restauration verhindert es jedoch, dieses Verhältnis, das bei ihm sachlich gegeben ist und das zwangsläufig eine kritische Distanz gegenüber dem Gegebenen bei sich führt, für die heutige Interpretation angemessen festzusetzen:

¹⁴ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Praktische Philosophie*, S. 241 u. 338. Zum »unendliche[n] Recht des Subjects« vgl. auch HEGEL, *Einleitung*, S. 159. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, S. 36.

¹⁵ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 139, S. 121.

¹⁶ Vgl. BRUMLIK, *Deutscher Geist*, S. 231.

Zu dem Verhältnis, in dem die historische Wirklichkeit Preußens zu den Ansprüchen der Vernunft steht, macht Hegel widersprechende Angaben. Für Hegel ist es zweifelsfrei ein haltloser Skandal, wenn die Verwirklichung der Sittlichkeit verhindert wird bzw. wenn die Menschen daran gehindert werden, dass sie in sittliche Verhältnisse übergehen. Es darf ihnen nicht schon die Möglichkeit verstellt werden, überhaupt erst sittlich werden zu können. Eine solche Situation liefe darauf hinaus, den Naturzustand nicht zu überwinden, sondern einige Menschen durch Gewalt in den Naturzustand zu zwingen und darin zu belassen. Aus diesem Grund tritt Hegel der Auffassung von Fichte und vielen weiteren deutschen Frühantisemiten und Nationalisten der Zeit entgegen, man könne die Menschen- und die Bürgerrechte getrennt belassen und den einheimischen Juden auf diese Weise die Bürgerrechte versagen.¹⁷ Anstatt, dass die moderne Sittlichkeit verwirklicht werden würde, bliebe dadurch ein Teil der Menschheit durch Zwang davon ausgeschlossen. Eine Gruppe von Menschen würde durch Zwang im rechtlichen Naturzustand verbleiben und mit der Versagung, dass die betroffenen Menschen sich konkret als Rechtspersonen in Beziehung auf die staatlichen und gesellschaftlichen Institutionengebilde verwirklichen können, wird ihnen gleichzeitig ihre Realisation als sittliche Subjekte verweigert. Die Umsetzung der Ansichten und Forderungen von Fichte, Arndt, Fries und den anderen Germanomanen führte insofern zur Herstellung von sittenlosen Zuständen.¹⁸ Dies gilt insbesondere dann, wenn unbeantwortet bleibt, ob andere Staaten den Juden die Staatsbürgerrechte gewähren sollen und wenn ja welche Staaten das wären. Ohne die Beantwortung jener Frage bleibt das staatsrechtliche Denken abstrakt. Da die Konsequenzen bedeuten, die Herstellung unsittlicher Verhältnisse herbeizuführen, handelt es sich um eine Abstraktheit des Denkens, die dadurch ihre eigenen moralischen und sittlichen Ansprüche aufgibt oder verleugnet. Wer demnach in der genannten Weise die Menschen- und die Bürgerrechte voneinander trenne und die Frage, wer den Juden die Staatsbürgerrechte verleihen solle, zurückweise oder nicht beantworten könne, lege damit ein

¹⁷ Vgl. die entsprechenden Aussagen etwa bei Arndt, Fichte und Fries.

¹⁸ Insofern hat das von Arndt, Fichte, Fries usf. »erhobene Geschrey« übersehen, dass die Juden »zu allererst Menschen sind und daß diß keine abstracte Qualität ist«, sondern dass darin überhaupt der substantielle Grund aller sittlichen Bestimmungen liegt. In diesem Kontext ist Hegels scharfer Angriff gegen die Frühantisemiten seiner Zeit zu verstehen. Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 270, Anm., Fußnote, S. 217. Vgl. oben die Fußnote 4, S. 4.

eklatant mangelhaftes, schimärenhaftes und inkonsequentes rechtsphilosophisches Denken an den Tag.

In dieser Weise antwortet Hegel mithilfe seiner eigenen staatsrechtlichen sowie moral- und religionsphilosophischen Kategorien auf den frühantisemitischen Diskurs. Seine Kritik erweist letzteren als unsittlich, unphilosophisch und inkonsistent. Hegel zeigt somit den klaren Gegensatz auf, der zwischen dem Selbstverständnis der frühantisemitischen Akteure und den Konsequenzen, die aus ihren Ansichten und Praxisvorstellungen folgen, besteht.

Nun stammt zwar von Fichte der Vorschlag, die europäischen Juden nach Palästina zu verschiffen, und zu der Zeit werden darüber hinaus weitere Konzepte zur Einrichtung von Judenkolonien diskutiert. Aber all diese Überlegungen müssen sich ebenfalls daran messen lassen, wie abstrakt, wie realitätsfern oder wie menschenverachtend sie sind. Hegels Überlegungen und Antworten fallen dagegen erfrischend schlicht und einfach aus: Die fernliegenden Lösungen bleiben abstrakt; und aus konsequenter Abwehr des Abstrakten plädiert Hegel für das Naheliegende: dass die Staaten, in denen die jeweiligen Juden gerade heimisch sind, ihnen auch die Staatsbürgerrechte verleihen müssen.

Das Verhältnis, in dem Hegels Schlussfolgerung zu den realen Emanzipationsvorhaben der meisten Regierungen der Zeit steht, fällt dennoch vielfältig aus. Denn die Regierungen richten sich naturgemäß und völlig legitim primär nach Nützlichkeitsüberlegungen. Dazu gehört auch, dass die Regierungen, wie Arendt betont, die Juden für Sonderaufgaben und Staatskredite im Wesentlichen als eine abge sonderte Gruppe erhalten möchten. Die Assimilation, die gesellschaftliche Integration und eine eindeutige Emanzipation sollen damit vermieden werden.¹⁹ Hegel folgt demgegenüber den Traditionen des Autonomiebegriffs und der naturrechtlichen Spekulationen, wenn er betont, dass den einheimischen Juden die Staatsbürgerrechte verliehen werden müssen, weil die Menschen als Menschen aus universalen moralphilosophischen Gründen einen Anspruch darauf haben, Rechte zu genießen. In demselben Sinn interessiert Hegel sich für das Selbstbewusstsein seiner jüdischen Nachbarn und fordert, dass das Selbstbewusstsein, als eine rechtliche Person zu gelten, dadurch zustande kommen müsse, dass sie zu gleichen Bürgern im Staat

¹⁹ Vgl. ARENDT, *Totale Herrschaft*, S. 92.

werden. Die Bringschuld dafür liegt beim Staat, der seine einheimischen Juden zu Staatsbürgern machen müsse.²⁰

Von dieser Seite her wäre Hegel bei der Diskussion um den Frühantisemitismus beinahe vollständig auszunehmen und es wäre einzig zu betonen, dass er in der politischen, staatsrechtlichen und philosophische Theorie zum einen als dessen entschiedener Kritiker auftritt und dass er sich zum anderen den frühantisemitischen Fraktionen in der Praxis politisch als entschlossener Gegner entgegenstellt. Hegel modifiziert seine eigenen Ansichten gegenüber seinen eigenen frühantisemitischen Anfängen; und die daraus folgende Wandlung in der Bewertung der Rolle, die die jüdischen Individuen seiner Ansicht nach in der modernen Gesellschaft einnehmen sollen, resultiert nach einem ersten wesentlichen Aspekt aus der reifenden Dialektik mit ihrer inzwischen umfassenden Würdigung der Kategorie der Negation. Des Weiteren erfolgen die Umkehr und die Veränderungen aus den Fortschritten in seinem staatsrechtlichen Denken.

Hegels Konzept zur jüdischen Emanzipation enthält darüber hinaus keine immanenten Schwächen oder Sollbruchstellen. Es wird nicht halbherzig entwickelt, es werden ihm keine Mängel implantiert und erst recht wird es nicht schon im Hinblick auf seine Zurrücknahme konstruiert. Dennoch droht jenem Konzept, nicht von sich heraus, sondern von anderer Seite her Gefahr.

Hegels Entwurf zur jüdischen Emanzipation ist insgesamt in seine rechtsphilosophische Konzeption eingebettet, wie er sie in seiner *Rechtslehre* ausbreitet. In ihr endet Hegel allerdings mit der Lehre von der Herrschaft der Volksgeister und er wirft damit die Frage auf, ob dieser geschichtsphilosophischen Konzeption eine Vorstellung über die einzelnen Subjekte und ihre Bedeutung zugrunde liegt, die mit dem naturrechtlichen Begriff der Persönlichkeit, wie er sonst die wesentlichen Teile der *Rechtslehre* prägt, nur schwer vereinbar ist. Infrage steht der Widerspruch, der zwischen Hegels naturrechtlicher Argumentation zu den Rechten der Persönlichkeit auf der einen Seite und seinen geschichtsphilosophischen Auflösungen auf der anderen besteht. Denn in der Konsequenz der Lehre von den Volksgeistern kassiert diese den naturrechtlichen Begriff der Rechtsperson und die Volksgeister werden zur Quelle, zum wahren Grund und zu den wirksamen Subjekten der Rechtsverhältnisse erklärt. Mit der Tilgung der substanziellen Bedeutung der naturrechtlichen Begriffe würde als

²⁰ Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, § 270, Anm., Fußnote, S. 217. Vgl. oben die Fußnote 4, S. 4. Vgl. MEYFELD, *Jüdische Emanzipation*, S. 63f. u. 81–83.

weitere Folge ebenfalls das Fundament nachträglich zerstört werden, auf das Hegel sein Konzept zur Emanzipation aufbaut.

Dort, wo es beim offenen Widerspruch bleibt, darf die Hegelinterpretation sich nicht auf eine der Seiten schlagen. Hegels Rechtsphilosophie ist in der systematischen Ausrichtung seines Konzepts ebenso sehr in die Geschichtsphilosophie eingebettet und auf sie hin konstruiert, wie sie und alle ihre wesentlichen Kategorien umgekehrt einzig in dem Zusammenhang ihrer naturrechtlichen Argumentationen funktionieren. Die Hegelinterpretation sollte deshalb weder Hegels teleologischen Auflösungen das Übergewicht einräumen und damit den Gehalt der *Rechtslehre* tilgen und ihr ihre wesentlichen Bestimmungen und Argumente rauben noch sollte sie jene geschichtsphilosophischen Auflösungen verschweigen, verharmlosen oder relativieren.²¹

Hegel bestimmt bereits am Anfang seiner rechtsphilosophischen Entwicklung den Nationalcharakter zu einem Faktor für die Bestimmtheiten der spezifischen Rechtssysteme. An der Stelle ist der Nationalcharakter jedoch noch als das Moment der Zufälligkeit und der Natürlichkeit zu fassen, das als Besonderung mit dem »*an und für sich*« Allgemeinen der weiteren Staatsbestimmungen schließlich dialektisch vereint werden muss.²² Insofern Hegel die begriffliche Entwicklung der *Rechtslehre* jedoch mit der Partikularität des germanischen Volksgeistes bzw. mit der germanischen Welt abschließt, würde sich als Konsequenz dessen die Interpretation aufzwingen, dass die Partikularität des Geistes eines bestimmten Volkes das einzig Wesentliche für die Bestimmtheit der spezifischen Gesetze und Rechtsverhältnisse der Gemeinwesen ausmacht.²³ Es verböte sich dann, die bestehenden Gesellschaften daran zu messen, welche Vernunftbestimmungen darin bereits verwirklicht sind, oder etwa als Maßstab der Kritik die naturrechtlichen Ideale daran anzulegen.

²¹ Mit Blick auf die *Vorlesungen über der Philosophie der Geschichte* liegt die Sache ein wenig anderes, auch wenn sich hier im Wesentlichen dieselben Widersprüche wiederholen. Letztlich bleiben auch hier, nur in anderen Varianten, die naturrechtlichen Ansprüche jeweils gegenüber ihren geschichtsphilosophischen Gefährdungen bewahrt.

²² Vgl. HEGEL, *Rechtslehre*, §§ 3 u. 139, S. 25 u. 121.

²³ Formal schließt die *Rechtslehre* mit dem germanischen Reich und nicht mit der germanischen Welt ab. Da der Terminus der germanischen Welt allerdings erstens zeitlich jünger ist, insofern ihn Hegel in der *Geschichtsphilosophie* verwendet, und zweitens inhaltliche Gründe für ihn sich anbieten, scheint es angebracht, ihn als den exakteren zu verwenden. Vgl. oben die Fußnote 1, S. 75.

Universale Maßstäbe, die universalistischen Prinzipien der modernen aufgeklärten Ethik und die allgemeinen Ansprüche der Vernunft dürften dann bei der Beurteilung staatsrechtlicher und rechtsphilosophischer Gegenstände nicht mehr in Anschlag gebracht werden, weil einzig noch die Positivität des geschichtlich so Gewordenen sowie die Jeweiligkeit und der Eigenwert des spezifischen Kulturbundes solche Gründe abgeben könnten, aus denen die Rechtssysteme hervorgingen und aus denen sie somit auch allein erklärt werden könnten.

So sehr alles in Hegels Denken und Philosophie sich sträubt gegen alle Varianten und Konsequenzen eines solchen Relativismus, so sehr lässt seine eigene Auflösung zugunsten einer einzigen Kultur: der germanischen, andere Schlussfolgerungen nicht zu.²⁴ Mit jener Auflösung zugunsten des Partikularismus arbeitet Hegel deshalb selbst auf jenen Relativismus hin, wie ihn die Historische Rechtsschule zu Hegels Zeit und in den folgenden Jahren entschlossen und ausdrück-

²⁴ Wer gegen diese Gefahr, ähnlich wie Avineri, einwendet, dass bei Hegel der partikuläre germanische Volksgeist in Wahrheit beinahe ausschließlich die universalen Bestimmungen des Weltgeistes enthalte, trägt zur Rettung von Hegels geschichtsphilosophischer Konzeption wenig bei. Der Grund dafür beruht darauf, dass jene Vermengung, zu der es bei Hegel tatsächlich eine Tendenz gibt, dann lediglich die Bestimmungslosigkeit der beteiligten Begriffe zum Ausdruck bringt. Anstatt den Volksgeist und den Weltgeist als die bestimmenden und wirkungsmächtigen Subjekte im geschichtlichen Prozess darzustellen, durch die der Geschichtsverlauf als die dialektische Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit erklärbar wird, entblößen ihre dürren Bestimmungen die Schwächen des Entwurfs. In der tendenziellen Unterschiedslosigkeit, durch die der germanische Volksgeist und der Weltgeist gerade nicht als Partikulares und Universales getrennt erscheinen, zeigen diese sich als leere und abstrakte sowie bestimmungs- und vermittlungslose Reflexionsbestimmungen. Sie verdoppeln lediglich die Form von Reflexivität; und sie bleiben von ihrem spezifischen empirischen Material getrennt, sodass sie dessen Bestimmungen nicht in sich aufnehmen und ihnen gegenüber vielmehr abstrakt bleiben. Deshalb zeigt sich der germanische Volksgeist entweder als national-chauvinistisch überhöhtes Partikulares oder als die bloß behauptete und bloß inkonsistent integrierte Besonderheit einer Geschichtsphilosophie, welche offenbart, dass sie der empirischen Verschiedenheit der unterschiedlichen Kulturen, Staaten und geschichtlichen Zufälligkeiten gerade nicht gewachsen ist. Der vielleicht sympathische aber gnadenlos triviale Hang der Deutschen dazu, Schweinebraten zu essen und Bier zu trinken, wird durch den Terminus des Volksgeistes entweder metaphysisch zu historischer Wirkmächtigkeit überhöht; oder in der bloßen reflexiven Selbstverständigung des Geistes mit sich selbst ganz negiert. Auch hierin rächt sich, dass Hegel das Zufällige vermittle seiner Kategorien nicht reflektieren und bestimmen kann, ohne es in eine Notwendiges umzuformen.

lich gegen das moderne bürgerliche Naturrechtsdenken ins Feld führt. Dieser Schatten legt sich dadurch auf Hegels Feindschaft gegenüber jener rechtsphilosophischen Schulrichtung.

Was die zweite Fraktion der völkischen Liberalen, der Burschenschaftler, der frühen Nationalisten, der Deutschtümler und der Germanomanen betrifft, so liegt die Sache hier ähnlich fatal. In überschwänglicher romantischer Schwärmerei und in der Umkehrung jedweder gedanklichen und begrifflichen Schärfe prägen jene Deutschtumsfanatiker ihre Vorstellung des »christlichen Deutschtums«, indem sie sie aus lauter Überhebungen zusammensetzen.²⁵ Außerdem vermengen sie dazu die Gebräuche und das Volkstum heillos mit einigen Idealen aus der Aufklärung und der bürgerlichen Moderne, die sonst in die universale Sphäre dessen gehören, was nur für alle Menschen gilt. Obwohl Hegel eindeutig an Bodin und Montesquieu sowie insgesamt an die ganz anderen rechtsphilosophischen Traditionen der bürgerlichen Argumentationen zum Naturrecht anschließt und obwohl seine Kategorie des Volksgeistes aus den naturrechtlichen Argumentationen der übrigen *Rechtslehre* nicht herauszulösen ist, führt daran kein Weg vorbei, dass die Konsequenzen der Kategorie des Volksgeistes in dieselbe Richtung weisen wie bei den jungen Völkischen seiner Zeit. Das Moment, nach dem die Partikularität und die historische Kontingenz des spezifischen Volksgeistes das Übergewicht erhält und die universalen Ansprüche zum bloßen Beiwerk degradiert werden, deutet sich hier ebenso an, wie die heillose Melange von Brauchtum und Menschheitsidealen, die gänzlich inkonsistent ausfallen muss und bei der die universalen Attribuierungen letztlich allein der Überhöhung der Partikularität des Deutschtums dienen, die dann in Wahrheit doch nur ein stumpfes Volkstum und Brauchtum enthält. Der Begriff des germanischen Volksgeistes bleibt ohne seine Bestimmung der Partikularität null und nichtig; mit seiner Partikularität fällt er gleichwohl genauso dumpf aus wie die Vorstellung des Deutschtums bei den Germanomanen, weil er dann schließlich dieselbe nationale Partikularisierung bedeuten soll.

Aus der Perspektive der Kritik begibt Hegel sich mit seiner Kategorie des Volksgeistes demnach in die Gesellschaft derselben Seichtigkeiten, die er an den Völkischen sonst bis aufs Mark entblößt.²⁶ Jene Konstellation fördert aber noch mehr zutage. Hegels Konzept befriedigt weniger die Bedürfnisse nach nationalistischer Schwärmerei, obwohl diese von der entsprechenden Wortwahl nicht ganz zu tren-

²⁵ Vgl. ASCHER, *Germanomanie*, S. 197.

²⁶ Vgl. MEYFELD, *Volksgeist*, S. 291.

nen ist, als dass es wörtlich aus Problemen erwächst, die bis heute zu ganz ähnlichen Resultaten führen. Die Recht- und Sittenlosigkeit in den internationalen Beziehungen, die bei ihrem gleichzeitig antagonistischen Charakter niemals friedlich ausfallen und die sogar jederzeit die Form des Krieges annehmen können, führen dazu, das Volk eines Landes mit Anspielungen an eine Stammesgemeinschaft zu rekonstituieren, weil dadurch eine Aufopferung für den Staat durchsetzbar wird, die sonst rein vertraglich und völlig freiwillig von niemandem aufgebracht würde.

»Selbst solche Ideologie hat ihr Gran Wahrheit: auch der Kritiker des eigenen Volksgeistes ist gekettet an das ihm Kommensurable, solange die Menschheit nach Nationen sich zersplittert.«²⁷

Solange die Staaten unter den drohenden Bedingungen der Konkurrenz und des rechtlichen Naturzustandes zueinander stehen, werden in ihnen die Tendenzen zu völkischen, rassistischen oder kulturalistischen Ideologien nicht versiegen, mithilfe derer versucht wird, die Bevölkerung zum Volk zu formen. Die Ausdrucksweise, mit der Adorno dies zur Sprache bringt und bei der er sich einer im Deutschen üblichen Form bedient, wirkt dennoch nicht ganz exakt. Denn selbstverständlich bezieht nicht die Menschheit selbst sich auf sich, um sich anschließend zu spalten, sondern die Zersplitterung in die verschiedenen Nationen, wie wir sie bis heute kennen, ist aus einem geschichtlich kontingenten Prozess entstanden. Das moderne System der dominanten miteinander konkurrierenden Nationalstaaten ist dabei aus der Ausweitung der kapitalistischen Wirtschaftsweise unter der Ablösung von verschiedenen Herrschaftsformen sowie aus dem Übergang vom Kolonialismus in den Imperialismus hervorgegangen. Die Heteronomie, die der Autonomie dialektisch entgegensteht, speist sich somit aus natürlichen Gegebenheiten, der Zufälligkeit der Geschichte und den gegebenen Herrschaftsbedingungen. Den Anbeginn der entsprechenden bürgerlichen Ära artikuliert das junge bürgerliche Selbstbewusstsein durch die Verkündung von universalen Menschheitsidealen, die es in der Gestalt der unveräußerlichen Menschenrechte ausspricht. Durch jene universalen Prinzipien legitimiert das aufstrebende Bürgertum seine eigenen Herrschaftsansprüche gegenüber dem Partikularismus der vorhergehenden Herrschaftssysteme; und es begründet damit die Ablösung der personalen Herrschaft durch die unpersönliche. Gleichzeitig stützt die neue Form der Herrschaft sich auf die weißen, christlichen Männer der neuen besitzenden Klasse, sodass von Anbeginn an jene universalen Ideale ebenfalls

²⁷ ADORNO, *Negative Dialektik*, S. 317. Vgl. oben Fußnote 7, S. 150.

mit den entsprechenden partikularen Attributen konnotiert werden. Am Anfang steht, dass die Vernunft mit dem Mann und das Sittengesetz mit dem Christentum gleichgesetzt werden.²⁸ Der Universalismus der bürgerlichen Ideale enthält dabei einen Überschuss, an den die emanzipativen Bewegungen der vergangenen zwei Jahrhunderte zu Recht angeschlossen haben und der aufgrund ihrer inneren Dialektik von jenen Idealen nie zu trennen ist. Dennoch zielen die unveräußerlichen Menschenrechte in der Folge ihrer Genesis nie auf den ganzen Menschen oder auf die Gesamtheit aller Menschen, sondern primär auf den Staatsbürger und den Warenproduzenten.²⁹ Wenn den Entwicklungen innerhalb der modernen Welt allerdings wiederum nur mit einem kulturalistischen Partikularismus begegnet wird, wie es zuerst etwa die frühe völkische Bewegung versucht und worin ihr später viele folgen, so wird den Idealen von den universalen Menschenrechten zweifellos die falsche Alternative gegenübergestellt.

²⁸ Vgl. hierzu speziell die Arbeiten von Bockenheimer und Hentges.

²⁹ Vgl. MEYFELD, *Jüdische Emanzipation*, S. 83f.

9. Literaturverzeichnis

In einigen Fällen wurden aktuelle historisch kritische Ausgaben verwendet. Diese berücksichtigen zumeist die letzten Drucke, welche noch unter der Aufsicht der Autoren standen, insbesondere also auch veränderte und erweiterte Auflagen. Hier werden aus folgenden Gründen zwei Jahreszahlen angegeben: Die erste (in eckigen Klammern stehende) Zahl gibt jeweils die erste Drucklegung an, um anzuzeigen, aus welcher Zeit die Gedanken ursprünglich stammen. Bei Beiträgen, die auf erheblich früher gehaltene Vorträge zurückgehen, wird das Vortragsdatum benannt. Bei ungedruckten Texten wird ein ungefähres Entstehungsdatum angegeben. Die zweite Zahl bezieht sich auf die in dieser Arbeit tatsächlich verwendete und zitierte Ausgabe, welche somit auch auf späteren veränderten Auflagen basieren kann. Um sich beispielsweise an der Abgrenzung gegen den Vorkritischen Kant orientieren zu können, ist hier das Datum der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 angegeben worden, obwohl die verwendete Schmitdsche Ausgabe (zuerst 1926, hier 1990) auch die wesentlich veränderte Ausgabe von 1787 wiedergibt.

Für Einzelbeiträge ebenso wie für Sammelbände u. Ä. werden nach ihrer erstmaligen Nennung nur noch Kurztitel verwendet. Für Letztere gilt dies auch in diesem Literaturverzeichnis. Sie werden jedoch immer mit ihrem Herausgeber oder ihrer Herausgeberin genannt; und sie sind unter deren Namen mit allen nötigen Informationen ebenfalls zu finden. (Dies gilt mit Ausnahme der Herausgeber/ Herausgeberinnen Hegels.) Neben Gründen der Übersichtlichkeit ist dies auch in den Fällen hilfreich, in denen aus Vor- oder Nachworten zitiert wird.

Dieses Literaturverzeichnis enthält zur leichteren Orientierung auch solche Angaben, die in der von mir zitierten Literatur als Quellen angegeben werden, ohne dass ich jene Quellen wiederum selbst überprüft habe.

- | | |
|-------------------------------|---|
| Theodor W. ADORNO, | - Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente [1947], mit Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Bd. 3, Frankfurt/ M. 1970ff. |
| | - Jargon der Eigentlichkeit – Zur deutschen Ideologie [1964], Gesammelte Schriften Bd. 6. |
| | - Negative Dialektik [1966], Gesammelte Schriften Bd. 6. |
| Karl-Otto APEL u. a. (Hrsg.), | - Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/ M. 1971. |
| Hannah ARENDT, | - Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft – Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft [1951], (Kurz: <i>Totale Herrschaft</i>), München 1986ff. |
| ARISTOTELES, | - Politik, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 4, Hamburg 1995. |
| | - Metaphysik, Philosophische Schriften Bd. 5. |
| | - Physik, Philosophische Schriften Bd. 6. |
| Andreas ARNDT u. a. (Hrsg.), | - Hegel Jahrbuch 1997, Berlin 1998. |
| | - Glauben und Wissen, Hegel Jahrbuch 2004, Berlin 2004. |

- Hegel Jahrbuch 2006, Berlin 2006.
- Hegel Jahrbuch 2008, Berlin 2008-10.
- Ernst Moritz ARNDT, - wird hier zitiert nach: Werner RIPPER u. a., Weltgeschichte im Aufriß, Bd. 2, Von den bürgerlichen Revolutionen bis zum Imperialismus, (Kurz: *Im Aufriß*), Schulbuch, Frankfurt/ M. 1978.
- Blick aus der Zeit auf die Zeit, 1814.
- Phantasien zur Berichtigung der Urteile über künftige deutsche Verfassungen, 1815.
- Saul ASCHER, - Leviathan oder Über die Religion des Judentums, Berlin 1792.
- Eisenmenger der Zweite. Nebst einem vorangesetzten Sendschreiben an Herrn Professor Fichte in Jena [1794], (Kurz: *Eisenmenger der Zweite*), in: Ders., 4 Flugschriften, Berlin 1991.
- Napoleon oder Über den Fortschritt der Regierung [1808], (Kurz: *Napoleon*), in: Ders., 4 Flugschriften.
- Die Germanomanie – Skizze zu einem Zeitgemälde [1815], (Kurz: *Germanomanie*), in: Ders., 4 Flugschriften.
- Die Wartburgfeier – Mit Hinsicht auf Deutschlands religiöse und politische Stimmung [1818], (Kurz: *Wartburgfeier*), in: Ders., 4 Flugschriften.
- Shlomo AVINERI, - A Note on Hegel's View on Jewish Emancipation, in: Jewish Social Studies 25, 1963.
- Hegels Theorie des modernen Staates [1972], (Kurz: *Moderner Staat*), Frankfurt/ M. 1976.
- Frederick M. BARNARD, - Herder and Israel, in: Jewish Social Studies 38, 1966.
- Ulrich BARTH, - Die Christologie Emanuel Hirschs, Berlin/ New York 1992.
- Friedrich BATTENBERG, - Das Europäische Zeitalter der Juden – Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas, Bd. 2, Darmstadt 1990.
- Bruno BAUER, - Die Judenfrage, Braunschweig 1843.
- Wilhelm BAUER, - Zur Judenfrage als gesamtdeutscher Angelegenheit zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Gesamtdeutsche Vergangenheit. Festgabe für Heinrich Ritter von Srbik zum 60. Geburtstag am 10. November 1938, München 1938.
- Alex BEIN, - Die Judenfrage – Biographie eines Weltproblems, (Kurz: *Judenfrage*), 2 Bde., Stuttgart 1980.
- Kant und das Judentum, in: Ders., *Judenfrage*, Bd. 2.
- Heinz BENDER, - Der Kampf um die Judenemanzipation in Deutschland im Spiegel der Flugschriften 1815–1820 (Hanfried Arbeiten zur mittleren und neueren Geschichte, Bd. 1), Jena 1939.
- Walter BENJAMIN, - Über den Begriff der Geschichte [1940], (Kurz: *Geschichtsthesen*), in: Abhandlungen, Gesammelte Schriften, Bd. 1•2, (Zweiter Teil), Frankfurt/ M. 1991ff.

- Über den Begriff der Geschichte [1940], (Kurz: *Geschichtsthesen*), in: Abhandlungen, Gesammelte Schriften, Bd. 1•3, (Dritter Teil), Frankfurt/ M. 1991ff.
- Maxi BERGER, - Zwischen Religionskritik und aufgeklärter Gesellschaft – Zur Konstruktion bürgerlicher Gegenwart, in: Michael STÄDTLER (Hrsg.), Kants >Ethisches Gemeinwesen< – Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie, (Kurz: *Ethisches Gemeinwesen*), Berlin 2005.
- Vom Scheitern der Selbstbestimmung – Der Arbeitsbegriff Hegels zwischen Begriff und Wirklichkeit, Berlin 2012.
- Werner BERGMANN, - Antisemitismus in Deutschland von 1945 bis heute, (Kurz: *Antisemitismus in Deutschland*), in: Samuel SALZBORN (Hrsg.), Antisemitismus – Geschichte und Gegenwart, (Kurz: *Geschichte und Gegenwart*), Bd. 2, Giessen.
- Für die *Nachtseite* siehe unter Rainer Erb.
- George BERKELEY, - Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis [1710], Hamburg 1979.
- Eva BOCKENHEIMER, - Das Geschlechterverhältnis in Hegels Rechtsphilosophie [2006], (Kurz: *Geschlechterverhältnis*), in: ARNDT, Hegel Jahrbuch 2008, Berlin 2008.
- Hegels Familien- und Geschlechtertheorie, Hegel-Studien Beiheft 59, hrsg. v. Walter JAESCHKE u. Ludwig SIEP, Hamburg 2013.
- Günter BRAKELMANN, - Antisemitismus – Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, (Kurz: *Antisemitismus*), Göttingen 1989.
- Martin ROSOWSKI (Hrsg.),
- Carl BRINKMANN, - Der Nationalismus und die deutschen Universitäten im Zeitalter der deutschen Erhebung, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil-hist. Klasse, Jahrgang 1931/32, Heidelberg 1932.
- Tobias BLANKE, - Wider die Rote des bösen Prinzips – Was vom Menschen voraussetzen ist, (Kurz: *Rote des bösen Prinzips*), in: STÄDTLER, *Ethisches Gemeinwesen*.
- Das Böse in der politischen Theorie. Die Furcht vor der Freiheit bei Kant, Hegel und vielen anderen, Bielefeld 2006.
- Michael BROCKE u. a. (Hrsg.), - Biographisches Handbuch der Rabbiner, Teil 1, Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781–1871, (Kurz: *Rabbiner der Emanzipationszeit*), bearbeitet von Carsten Wilke, Bd. 1, München 2004.
- Micha BRUMLIK, - Deutscher Geist und Judentum. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum, (Kurz: *Deutscher Geist*), München 2000f.

- Das Gesetz ist erhaben – Warum jüdische Philosophen und Theologen Kant als einen der Ihren erkannten, in: *Die Welt*, 07.02.2004.
- Rüdiger BUBNER, - >Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefaßt<, in: APEL u. a. (Hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/ M. 1971.
- Peter BULTHAUP, - Idealistische und materialistische Dialektik [1975], in: Ders., *Das Gesetz der Befreiung – Und andere Texte*, (Kurz: *Befreiung*), Lüneburg 1998.
- Elemente des Antisemitismus – Ohne Untertitel, (Kurz: *Antisemitismus*), in: Ders., *Befreiung*.
- Wilhelm CAPELLE - Die Vorsokratiker, Stuttgart 1968. (Hrsg.),
- Christine CHWASZCZA, - Artikel zu: Peri physeōs, Über die Natur, in: Franco VOLPI u. Julian NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Lexikon der philosophischen Werke*, Stuttgart 1988.
- Detlef CLAUSEN, - Grenzen der Aufklärung – Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus, Frankfurt/ M. 1987.
- Christoph COBET, - Der Wortschatz des Antisemitismus in der Bismarckzeit, München 1973.
- Hermann COHEN, - Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, in: 28. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, 1910, auch in: Ders., *Jüdische Schriften*. Bd. I.
- Martin DAMKEN, - Theoretischer und praktischer Gott – Versuch einer Annäherung an Salomon Maimons vielfach zerrissene Einstellung zum Judentum, (Kurz: *Maimon*), in: Horst GRONKE u. a. (Hrsg.), *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung*, (Kurz: *Antisemitismus bei Kant*), Würzburg 2001.
- Hans-Georg DEGGAU, - Die Aporien der Rechtslehre Kants, Bad Cannstatt 1983.
- Jacques DERRIDA, - Préjuges, Vor dem Gesetz, (Kurz: *Préjuges*), Wien 1999.
- René DESCARTES, - Meditationen über die Grundlagen der Philosophie [1641], Hamburg 1993.
- Claus DIERKSMEIER, - Zum Status des religiösen Symbols bei Kant, (Kurz: *Religiöses Symbol*), in: STÄDTLER, *Ethisches Gemeinwesen*.
- Steffen DIETSCH, - Immanuel Kant – Eine Biographie, Leipzig 2003.
- Christian K. DOHM, - Über die bürgerliche Verbesserung der Juden [1781], (Kurz: *Verbesserung*), Hildesheim 1973.
- Wilhelm DOHM, - Das Alexandria Quartett – Justine, Balthazar, Mountolive, Lawrence DURRELL, Clea [1957], Hamburg 1977.

- Anton EGNER, - Revolutionen und Reformen – Freiheit, Nationale Einheit,
Herbert KRAUME, Soziale Gerechtigkeit, (Kurz: *Revolutionen und Reformen*),
Bernhard Schulbuch, Hannover 1984.
MÜLLER u.
Martin
VÖHRINGER,
Johann Andreas - Entdecktes Judentum [Kurztitel], in zwei Theilen,
EISENMENGR, Königsberg 1711.
Ismar ELBOGEN, - Geschichte der Juden in Deutschland, Berlin 1935.
Dina EMUNDTS - Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung, Wiesbaden
(Hrsg.), 2000.
Friedrich ENGELS,- Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen
deutschen Philosophie [1888], Berlin 1946.
Rainer ERB, - Die Nachtseite der Judenemanzipation – Der Widerstand
Werner gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–
BERGMANN, 1860, (Kurz: *Nachtseite*), Berlin 1989.
Emil L. - On the Actuality of the Rational and the Rationality of the
FACKENHEIM, Actual, in: Review of Methaphysics XIII, June 1970.
Peter FASEL, - Vordenker des Holocaust – Schon hundert Jahre vor Hitler
und Goebbels propagierte der nationalistische Agitator
Hartwig Hundt-Radowsky die Vernichtung der Juden,
(Kurz: *Hundt-Radowsky*), in: Die Zeit, 22.01.2004.
Johann Gottlieb - Versuch einer Kritik aller Offenbarung [1792], in: Im-
FICHTE,manuel Hermann FICHTE (Hrsg.), Fichtes Werke, (Kurz:
Werke), Bd. 1, Berlin 1971ff.
- Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über
die französische Revolution [1793], (Kurz: *Beitrag*), in:
Werke 6.
- Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre – oder der so-
genannten Philosophie [1794], (Kurz: *Über den Begriff*), in:
Werke 1.
- Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre [1794],
(Kurz: *Wissenschaftslehre*), in: Werke 1.
- Philosophie der Maurerei, Düsseldorf 1997. Hier zitiert
nach: BRUMLIK, *Deutscher Geist*.
Karl FOLLEN, - *Reichsverfassungsentwurf*. Follens Reichsverfassungsent-
wurf wird hier zitiert nach GRAB, *Deutsche Jakobiner*.
Grab gibt die folgenden Quellen an: ZstaM (Zentrales
Staatsarchiv der DDR, Histor. Abteilung II, Merseburg),
Rep. 77, Tit. XX, Nr. 20 Bd. 1, Carl Ernst JARKE, Carl Lud-
wig Sand und sein am russischen Staatsrat August von
Kotzebue verübter Mord, Berlin 1831, S. 88–111 u. Günter
STEIGER, Aufbruch. Wartburgfest und Urburschenschaft,
Jena 1967, S. 160.
Jakob Friedrich - Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der
FRIES, Deutschen durch die Juden [1816], (Kurz: *Gefährdung
durch die Juden*), in: Sämtliche Schriften, Bd. 25, Aalen
1967ff.

- Von Deutschem Bund und Deutscher Staatsverfassung [1816], hg. v. Gerald HUBMANN, Heidelberg 1997.
- Manfred GEIER, - Die Arbeitsmoral des Handwerkers, in: Der Spiegel, H. 1, Hamburg 2004.
- Gesellschaftswissenschaftliches Institut e. V. (Hrsg.), - Traditionell kritische Theorie – Zehn Überlegungen zu verschiedenen Gegenständen, Würzburg 1995.
- Nahum Norbert GLATZER, - Zunz, Jude, Deutscher, Europäer, Tübingen 1964.
- Daniel, - Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin 1996.
- GOLDHAGEN, - Ein Volk muß seine Freiheit selbst erobern – Zur Geschichte der deutschen Jakobiner, (Kurz: *Deutsche Jakobiner*), Frankfurt/ M. u. a. 1984.
- Walter GRAB, - Saul Ascher. Ein jüdisch-deutscher Spätaufklärer zwischen Revolution und Restauration [1977], (Kurz: *Saul Ascher*), in: Ders., *Deutsche Jakobiner*.
- Immanuel Kant zwischen Obrigkeitsgehorsam und Revolutionsbegeisterung, in: Ders., *Deutsche Jakobiner*.
- Noch ist Deutschland nicht verloren. Unterdrückte Lyrik von der Französischen Revolution bis zur Reichsgründung, mit Uwe Friesel, 3. Auflage, Berlin 1980.
- Der deutsche Weg der Judenemanzipation 1789–1923, München 1991.
- Judenheit und Demokratie, in: Gudrun HENTGES u. a. (Hrsg.), Antisemitismus. Geschichte – Interessenstruktur – Aktualität, Heilbronn 1995.
- W. GRAB (Hrsg.), - Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Universität Tel Aviv 1972ff.
- Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation, Tel-Aviv 1980.
- Heinrich GRAETZ, - Volkstümliche Geschichte der Juden, Bd. 3, Leipzig 1914.
- Carl Wilhelm - Über die moralische und physische Verfassung der heutigen Juden, Leipzig 1791.
- Friedrich - Wider die Juden, 1802.
- GRATTENAUER, - Kant und das Judentum, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 13, 1961 bzw. in: Ders., Die Entstehung des modernen Judentums, Hamburg 1969.
- Heinz Mosche GRAUPE, - Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit – Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: BRACKELMANN, *Antisemitismus*.
- Martin GRESCHAT, - Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung, (Kurz: *Antisemitismus bei Kant*), Würzburg 2001.
- Horst GRONKE, Thomas MEYER u. Babara NEIßER (Hrsg.),

- Hana GUNKEL, - Antisemitismus bei Kant – Eine Untersuchung der Religionsschrift unter der preußischen Zensur in Königsberg, (Kurz: *Preußische Zensur*), Studienarbeit, München/ Ravensburg 2006.
- Waldemar GURIAN, - Antisemitism in Modern Germany, in: Koppel Shub PINSON, *Essays on Antisemitism*, 1946.
- Jürgen HABERMAS, - Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/ M. 1984.
- Joshua HALBERSTAM, - Form Kant to Auschwitz, in: *Social Theory and Practice* 14,1, 1988.
- Carl Ludwig von HALLER, - Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich geselligen Zustands; der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt, (Kurz: *Restauration*), 6 Bde., Winterthur 1816–34.
- Heinz HÄRTL, - Romantischer Antisemitismus. Arnim und die >Tischgesellschaft<, in: *Weimarer Beiträge* 7, 1987.
- Traugott Friedrich HARTMANN, - Untersuchung ob die bürgerliche Freiheit der Juden zu gestatten sei, Berlin 1783.
- Rudolf HAYM, - Hegel und seine Zeit [1857], Hildesheim 1962.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, - Der Geist des Christentums und sein Schicksal [1800], (Kurz: *Geist des Christentums*), in: Hegel Werke 1, Frankfurt/ M. 1986ff.
- Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus [1797], in: Hegel Werke 1.
- Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands [1799–1803], (Kurz: *Verfassungsschrift*), in: Manfred BAUM u. Kurt Rainer MEIST (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Hamburg 1998.
- Frühschriften in: Hermann NOHL (Hrsg.), *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin*, (Kurz: *Theologische Jugendschriften*), Tübingen 1907.
- Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften [1802], (Kurz: *Wissenschaftliche Behandlungsarten*), in: Hegel Werke 2.
- Jenaer Philosophie des Geistes, zweite Fassung, in: Jenaer Systementwürfe, Bd. 2, hg. v. Rolf-Peter HORSTMANN, Hamburg 1987. Vgl. HEGEL, Hegel Werke 2.
- Phänomenologie des Geistes [1807], (Kurz: *Phänomenologie*), in: Wolfgang BONSIEPEN u. Reinhard HEEDE (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980.
- Die Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Sein (1832) [1812/32], (Kurz: *Lehre vom Sein*), in: Friedrich HOGEMANN u. Walter JÄSCHKE (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 21, Hamburg 1985.

- Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? [1812], (Kurz: *Womit Anfang*), in: *Lehre vom Sein*.
- Die Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen [1813], (Kurz: *Lehre vom Wesen*), in: HOGEMANN u. JAESCHKE (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Hamburg 1978.
- Grundlinien der Philosophie des Rechts – Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse – Zum Gebrauch für seine Vorlesungen [1820], (Kurz: *Rechtslehre*), in: Klaus GROTSCH u. Elisabeth WEISSER-LOHAMNN, (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 14.1, Hamburg 2009.
- Grundlinien der Philosophie des Rechts, Beilagen, Notizen zu den Paragraphen 1 bis 180 [1820], in: GROTSCH u. WEISSER-LOHAMNN, (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 14.2, (Kurz: *Notizen*), Hamburg 2010.
- Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Hegel Werke 7.
- Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden, hrsg. v. Karl-Heinz ILTING, Stuttgart 1973.
- Philosophie des Rechts. Die Vorlesungen von 1819/20, hrsg. v. Dieter HENRICH, Frankfurt/ M. 1983.
- Zur Philosophie der Weltgeschichte, Einleitung [1822–1831], (Kurz: *Einleitung*), in: JAESCHKE (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 18, Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831), Hamburg 1995.
- Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [1822–1832], (Kurz: *Geschichtsphilosophie*), Hegel Werke 12.
- Die Vernunft in der Geschichte [1917], (Kurz: *Vernunft in der Geschichte*), Hamburg 1955. Vgl. HEGEL, *Einleitung*. Vgl. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*. Die >Einleitung< der >Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte< wird unter dem Titel >Die Vernunft in der Geschichte< ursprünglich seit 1917 von Georg Lasson herausgegeben. Seit 1955 wird diese Edition neu herausgegeben von Johannes Hoffmeister.
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830], (Kurz: *Enzyklopädie*), in: Wolfgang BONSIEN u. Hans-Christian LUCAS (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg 1992.
- Briefe von und an Hegel, (Kurz: *Briefe*), hrsg. v. Johannes HOFFMEISTER, 4 Bände, Hamburg 1952–60.
- Berliner Schriften 1818–1831, (Kurz: *Berliner Schriften*), hrsg. v. HOFFMEISTER, Hamburg 1956.
- Heinrich HEINE, - Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland [1834], (Kurz: *Religion und Philosophie in Deutschland*).

- Gudrun HENTGES, - Schattenseiten der Aufklärung – Die Darstellung von Juden und >Wilden< in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts, (Kurz: *Schattenseiten*), Schwalbach/ Ts. 1999.
- Das Janusgesicht der Aufklärung – Antijudaismus und Antisemitismus in der Philosophie von Kant, Fichte und Hegel, (Kurz: *Janusgesicht*), in: SALZBORN, *Geschichte und Gegenwart*.
- G. HENTGES u. a. (Hrsg.), - Antisemitismus. Geschichte – Interessenstruktur – Aktualität, Heilbronn 1995.
- Johann Gottfried HERDER, - Sämtliche Werke, hrsg. v. Bernhard SUPHAN, 33 Bände, Berlin 1877–1913.
- Adrastea und das achtzehnte Jahrhundert [1802], (Kurz: *Adrastea*), in: Werke, Bd. 24.
- Über die politische Bekehrung der Juden, in: *Adrastea*.
- Johannes HOFFMEISTER, - Wörterbuch der philosophischen Begriffe [1944], (Kurz: *Philosophische Begriffe*), Hamburg 1955.
- Wolfram HOGREBE u. a. (Hrsg.), - Jakob Friedrich Fries – Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker, Frankfurt u. a. 1999.
- Max HORKHEIMER, - Nachwort zu Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte [1961], in: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt/ M. 1985.
- Für die Dialektik der Aufklärung siehe unter T. Adorno.
- Nicoline HORTZITZ, - >Früh-Antisemitismus< in Deutschland (1789–1871/72). Strukturelle Untersuchung zu Wortschatz, Text und Argumentation, Tübingen 1988.
- Wilhelm von HUMBOLDT, - Gutachten [1809].
- Stephan HUBER, - Der Zusammenhang von theoretischer und praktischer Selbstsetzung in Kants Opus postumum [1998], (Kurz: *Selbstsetzung*), veröffentlicht im Internet ursprünglich auf: <http://idealismus.de/kant>.
- Gerald HUBMANN, - >,... um das Feuer der Begeisterung zu erhalten, muß Brennstoff gesammelt werden.< Saul Ascher – ein früher Kritiker des deutschen Nationalismus, (Kurz: *Muß Brennstoff gesammelt werden*), in: Diskussion Deutsch, H. 114, 1990.
- Menschenwürde und Antijudaismus. Zur politischen Philosophie von Jakob Friedrich Fries [1997], in: HOGREBE u. a. (Hrsg.), Jakob Friedrich Fries – Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker, Frankfurt u. a. 1999.
- Ethische Überzeugung und politisches Handeln. Jakob Friedrich Fries und die deutsche Tradition der Gesinnungsethik, (Kurz: *Gesinnungsethik*), Heidelberg 1997.

- Sittlichkeit und Recht – Die jüdische Emanzipationsfrage bei Jakob Friedrich Fries und anderen Staatsdenkern des Deutschen Idealismus, (Kurz: *Sittlichkeit und Recht*), in: GRONKE, *Antisemitismus bei Kant*.
- Gerd IRRLITZ (Hrsg.), - Kant Handbuch, Leben und Werk, Stuttgart und Weimar 2002.
- Carl Ernst JARKE, - Carl Ludwig Sand und sein am russischen Staatsrat August von Kotzebue verübter Mord, Berlin 1831.
- Oliver JELINSKI, - Gewißheit und Wahrheit des gesellschaftlichen Glücks: Zur Phänomenologie des politischen Geistes, in: STÄDTLER, *Ethisches Gemeinwesen*.
- Das Leben lebt nicht, in: ARNDT u. a. (Hrsg.), Hegel Jahrbuch 2007, Berlin 2007.
- Christian JERMANN (Hrsg.), - Anspruch und Leistung von Hegels >Rechtsphilosophie<, Stuttgart 1986.
- Werner JOCHMANN, - Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus, in: Werner E. MOSSE (Hrsg.), Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914, Tübingen 1976.
- Claudia KALÁSZ, - Extremismus? – Elemente der Xenophobie, in: Traditionell kritische Theorie – Zehn Überlegungen zu verschiedenen Gegenständen, hrsg. v. Gesellschaftswissenschaftlichen Institut e. V., Würzburg 1995.
- Immanuel KANT, - Kritik der reinen Vernunft [1781], (Kurz: *K.d.r.V.*), hg. v. Raymund SCHMIDT, Hamburg 1990.
- Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [1784], (Kurz: *Weltbürgerliche Absicht*), in: Werke 8, Berlin 1912ff.
- Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [1784], (Kurz: *Was ist Aufklärung*), in: Werke 8.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785], (Kurz: *Grundlegung*), in: Werke 4.
- Kritik der praktischen Vernunft [1788], (Kurz: *K.d.p.V.*), in: Werke 5.
- Kritik der Urtheilskraft [1790], (Kurz: *K.d.U.*), in: Werke 5.
- Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793], (Kurz: *Religionsschrift*), in: Werke 6.
- Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis [1793], in: Werke 8.
- Zum ewigen Frieden – Ein philosophischer Entwurf [1795], (Kurz: *Ewiger Frieden*), in: Werke 8.
- Die Metaphysik der Sitten [1797], in: Werke 6.
- Die Metaphysik der Sitten, Erster Theil – Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre [1797], (Kurz: *Rechtslehre*), in: Werke 6.
- Die Metaphysik der Sitten, Zweiter Theil – Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre [1797], (Kurz: *Tugendlehre*), in: Werke 6.

- Der Streit der Fakultäten [1798], (Kurz: *Streit der Fakultäten*), in: Werke 7.
- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798], (Kurz: *Anthropologie*), in: Werke 7.
- Briefe, Werke 10 u. 11. Hier zitiert nach Bettina STANGNETH, *Antisemitische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? Tatsachen, Meinungen, Ursachen* [1999], (Kurz: *Antisemitische Motive bei Kant*), in: GRONKE, *Antisemitismus bei Kant*.
- Opus postumum, Werke 22. Hier zitiert nach HUBER, *Selbstsetzung*.
- Nachlaß, Werke 23. Hier zitiert nach STANGNETH, *Antisemitische Motive bei Kant*.
- Jacob KATZ, - Exclusiveness and Tolerance, New York 1961.
- A State within a State [1969], in: Ders., *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden – Ausgewählte Schriften*, Darmstadt 1982.
- Kant and Judaism: The Historical Context, in hebräischer Sprache: Kant Vehajaduth – Haheksher Hahistori, in: Tarbitz, XLI, 1971/72, eine engl. Zusammenfassung S. VIII.
- Zwischen Messianismus und Zionismus – Zur jüdischen Sozialgeschichte, (Kurz: *Messianismus und Zionismus*), Aufsatzsammlung, Frankfurt/ M. 1993.
- War der Holocaust vorhersehbar? [1975], in: Ders., *Messianismus und Zionismus*.
- Frühantisemitismus in Deutschland [1978], (Kurz: *Frühantisemitismus*), in: Ders., *Messianismus und Zionismus*.
- Vom Vorurteil bis zur Vernichtung: der Antisemitismus 1700–1933 [1980], München 1989.
- >Die Juden sind unser Unglück< – Reflexionen über ein antisemitisches Schlagwort [1984], (Kurz: *Unser Unglück*), in: Ders., *Messianismus und Zionismus*.
- Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870, (Kurz: *Aus dem Ghetto*), Frankfurt/ M. 1986.
- Theorien über den Antisemitismus [1987], (Kurz: *Antisemitismus*), in: Ders., *Messianismus und Zionismus*.
- Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819, (Kurz: *Hep-Hep-Verfolgungen*), Berlin 1994.
- Walter KAUFMANN, - The Hegel Myth and Its Method, (Kurz: *Myth and Method*), in: Philosophical Review LX 1951.
- Hegel, Garden City 1965.
- W. KAUFMANN - Hegel's Political Philosophy, (Kurz: *Political Philosophy*), (Hrsg.), New York 1970.
- Hermann KINDER - dtv-Atlas zur Weltgeschichte – Von den Anfängen bis zur Französischen Revolution, (Kurz: *dtv Atlas Weltgeschichte*), Bd. 1, München 1964.
- HILGEMANN, - Moses Mendelssohn und Immanuel Kant, in: KS 34, 1929.
- Walter KINKEL,

- Ignatz KLINGLER, - Über die Unnütz- und Schädlichkeit der Juden im Königreiche Böhmen und Mähren, Prag 1782.
- Andreas KNAHL, - Das Bedürfnis des Systems, in: ARNDT u. a. (Hrsg.), Hegel-Jahrbuch 1997, Berlin 1998.
- Die Steine schreien nicht selbst – Notiz zum Fürsichsein, in: Ders. u. a. (Hrsg.), Mit und gegen Hegel – Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart, Lüneburg 2000.
- A. KNAHL, - Mit und gegen Hegel – Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart, Lüneburg 2000.
- J. MÜLLER u.
M. STÄDTLER
(Hrsg.),
Adolph von KNIGGE, - Über den Umgang mit Menschen, Hannover 1792–93.
- Adolph KOHUT, - Immanuel Kant und seine Beziehung zum Judentum, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Bd. 8, Berlin 1905.
- Ernst Traugott von KORTUM, - Über Judentum und Juden hauptsächlich in Rücksicht ihres Einflusses auf bürgerlichen Wohlstand, Nürnberg 1795.
- Hans Karl KRÜGER, - Berliner Romantik und Berliner Judentum, Bonn 1939.
- Frank KUHNE, - Begriff und Zitat bei Marx – Die idealistische Struktur des Kapitals und ihre nicht-idealistische Darstellung, Lüneburg 1995.
- Hans LIEBSCHÜTZ, - Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, Tübingen 1967.
- Georg LUKÁCS, - Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, Berlin 1954.
- Matthias LUTZ-BACHMANN, - Das >ethische gemeine Wesen< und die Idee der Weltrepublik – Der Beitrag der Religionsschrift Kants zur politischen Philosophie internationaler Beziehungen, in: STÄDTLER, *Ethisches Gemeinwesen*.
- Michael MACK, - German idealism and the Jew: the Inner anti-semitism of philosophy and German Jewish responses, (Kurz: *Idealism and the Jew*), Chicago 2003.
- Rudolf MALTER (Hrsg.), - Kant in Rede und Gespräch, Hamburg 1991.
- Herbert MARCUSE, - Vernunft und Revolution [1941], Neuwied 1962.
- Karl MARX, - Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule [1842], in: Marx Engels Werke, (Kurz: MEW), Bd. 1, Berlin 1974ff.
- Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, [Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261–313)] [1843], (Kurz: *Hegels Staatsrecht*), in: MEW 1.
- Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung [1844], (Kurz: *Kritik der Rechtsphilosophie*), in: MEW 1.

- Zur Judenfrage [1844], in: MEW 1.
 - Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie – Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals [1867], (Kurz: *Kapital I*), MEW 23.
 - o. O., 1817. Hier zitiert nach GRAB, *Deutsche Jakobiner*.
- Hans Ferdinand
MABMANN,
Łukasz MAZUR,
- Vom Priesterbetrug zur Organisationsfrage – Zur Funktion des historischen Modells in Kants Religionsschrift, in: STÄDTLER, *Ethisches Gemeinwesen*.
- MELISSOS
aus Samos,
Günther
MENSCHING,
- Über die Natur oder über das Seiende, in: CAPELLE, Die Vorsokratiker.
 - Von der Tautologie zum realen Grund – Reflexionen zu Hegels Metaphysik der absoluten Produktivität [1988], (Kurz: *Realer Grund*), in: KNAHL, Mit und gegen Hegel.
- Michael Albert
MEYER,
Dirk MEYFELD,
- Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz – Jüdische Identität in Deutschland 1749–1842, München 1994.
 - Dialectics at the beginning of the Critique of Pure Reason, Vortrag 2001 in St. Johns, Kanada.
 - >Aber die Raumvorstellung gehört nicht hierher< – Von der Voraussetzbarkeit des Raumes [2002], (Kurz: *Raumvorstellung*), in: ARNDT u. a. (Hrsg.), Glauben und Wissen, Hegel-Jahrbuch 2004, Zweiter Teil, Berlin 2004.
 - Das Ansichsein und das Wesen als Reflexionsbegriff und als Bestimmtheit des Seienden, (Kurz: *Ansichsein*), Magisterarbeit 2003 vorgelegt in Hannover.
 - >[W]elche Welt er wohl, durch die praktische Vernunft geleitet, erschaffen würde< – Die moralische Begründung der Weltrevolution? [2004], (Kurz: *Welche Welt*), in: STÄDTLER, *Ethisches Gemeinwesen*.
 - Das >jüdische Prinzip der Entgegensetzung< – Antisemitismus und Kantkritik in Hegels Geist des Christentums [2004], (Kurz: *Antisemitismus und Kantkritik*), in: ARNDT u. a. (Hrsg.), Hegel Jahrbuch 2006, Berlin 2006.
 - >Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche das herrschende< – Zur problematischen Kategorie des Volksgeistes in der Rechtslehre [2006], (Kurz: *Volksgeist*), in: ARNDT u. a. (Hrsg.), Hegel Jahrbuch 2008, Berlin 2010.
 - Hegels Position zur jüdischen Emanzipation [2009], (Kurz: *Jüdische Emanzipation*), in: Christine ZUNKE (Hrsg.), Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2010, Oldenburg 2011.
- Robert MILES,
- Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs, Hamburg 1991.
- Werner E.
MOSSE (Hrsg.),
- Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914, Tübingen 1976.

- Jan MÜLLER, - >Das Nichtseyn des Endlichen ist das Seyn des Absoluten< – Der Preis der Voraussetzungslosigkeit, (Kurz: *Preis der Voraussetzungslosigkeit*), in: KNAHL, Mit und gegen Hegel.
- Bernhard MÜNZ, - Kants Verhältnis zu Juden und Judentum, in: Die Welt, 8. Jg., Nr. 7, 12.02.1904. <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/3316081>.
- Andreas NACHAMA u. Gereon SIEVERNICH (Hrsg.), - Jüdische Lebenswelten, Katalog, Berlin 1991.
- Oskar NEGTE (Hrsg.), - Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt/ M. 1970.
- Günther NICOLIN (Hrsg.), - Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, Hamburg 1970.
- Friedrich W. NIEWÖHNER, - >Primat der Ethik< oder >erkenntnistheoretische Begründung der Ethik<? – Thesen zur Kant-Rezeption in der jüdischen Philosophie, in: Ders. (Hrsg.), Judentum im Zeitalter der Aufklärung (Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung IV), Wolfenbüttel 1977.
- Robert NOZICK, - Anarchy, State and Utopia [1974], dt.: Anarchie, Staat und Utopie, München o. J.
- OVID, - Verwandlungen, Leipzig 1968.
- PARMENIDES, - Über das Sein, Stuttgart 1981.
- Koppel Shub PINSON (Hrsg.), - Essays on Antisemitism, 1946.
- Henri PIRENNE, - Histoire de l'Europe des Invasions au 16 e Siècle, 1936.
- Léon POLIAKOV, - Die Aufklärung und ihre jüdenfeindliche Tendenz, in: Ders., Geschichte des Antisemitismus [1968], aus dem Französischen v. R. Pfisterer, Bd. 5, Worms 1983.
- Karl R. POPPER, - Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II, Falsche Prophe-
ten: Hegel, Marx und die Folgen, (Kurz: *Offene Gesellschaft*), dt. Ausg., Bern 1958.
- Was ist Dialektik?, in: Ernst TOPITSCH (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaften, Köln 1972.
- Moishe POSTONE, - Deutschland, die Linke und der Holocaust – Politische Interventionen, (Kurz: *Deutschland*), Freiburg 2005.
- Antisemitismus und Nationalsozialismus [1979], in: Ders., *Deutschland*.
- Nach dem Holocaust – Geschichte und Identität in Westdeutschland [1990], in: Ders., *Deutschland*.
- Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft – Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx [1993], (Kurz: *Zeit, Arbeit*), Freiburg 2003.
- Die Kritische Theorie und die Problematik der Geschichte des 20. Jahrhunderts [1998], in: Ders., *Deutschland*.

- Der Holocaust und der Verlauf des 20. Jahrhunderts [2000], in: Ders., *Deutschland*.
- Geschichte und Ohnmacht – Massenmobilisierung und aktuelle Formen des Antikapitalismus [2003], in: Ders., *Deutschland*.
- Henning OTTMANN, - Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Bd. 1, Hegel im Spiegel der Interpretationen, (Kurz: *Gemeinschaft*), Berlin/ New York 1997.
- Jan RACHOLD, - Kant und die preußische Zensur, in: EMUNDTS (Hrsg.), Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung, Wiesbaden 2000.
- Manfred RIEDEL, - Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, (Kurz: *Materialien*), Bd. 1, Frankfurt/ M. 1975.
- Werner RIPPER - Weltgeschichte im Aufriß, Bd. 2, Von den bürgerlichen Revolutionen bis zum Imperialismus, (Kurz: *Im Aufriß*), Schulbuch, Frankfurt/ M. 1978.
- mit Eugen KAIER u. Wilhelm LANGENBECK, Paul Lawrence ROSE, Karl ROSENKRANZ, Nathan ROTENSTREICH, - Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner, Princeton 1990.
- Hegels Leben [1844], Darmstadt 1963.
- Hegel's Image of Judaism, in: Jewish Social Studies, Bd. 15, Nr. 1, January 1953.
- The Recurring Pattern. – Studies in Anti-Judaism in Modern Thought, London/ New York 1963.
- Jews and German Philosophy. The Polemics of Emancipation, New York 1984.
- Erich ROTHACKER, - Savigny, Grimm, Ranke, in: Historische Zeitschrift 1923.
- Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1930.
- Hubert R. ROTTLEUTHNER, - Die Substantialisierung des Formalrechts. Zur Rolle des Neuhegelianismus in der deutschen Jurisprudenz, (Kurz: *Substantialisierung des Formalrechts*), in: NEGTE (Hrsg.), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt/ M. 1970.
- Christian Friedrich RÜHS, - Über die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht [1815].
- Die Rechte des Christentums und des deutschen Volks verteidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihrer Verfechter [1815].
- Almut RÜLLMANN, - Adolph Freiherr Knigge und die Juden, (Kurz: *Knigge*), in: GRONKE, *Antisemitismus bei Kant*.
- Johannes SALTZWEDEL u. Mathias SCHREIBER, - Das reine Gold des Denkens, in: Der Spiegel, H. 1, Hamburg 2004.
- Samuel SALZBORN (Hrsg.), - Antisemitismus – Geschichte und Gegenwart, (Kurz: *Geschichte und Gegenwart*), Bd. 2, Giessen 2004.

- Gerhard SCHEIT, - Deutscher Geist – en gros und en détail, Über den Juden-
haß im deutschen Idealismus – anläßlich des neuen Buchs
von Micha Brumlik, (Kurz: *Deutscher Geist*), in: konkret
3/ 2001.
- Totalitärer Staat und Krise des Kapitals – Eine Debatte
zwischen Hannah Arendt, Marxismus und Kritischer Theo-
rie, die nicht stattfand. Zur Zeit am besten zugänglich
über: <http://www.gerhardscheit.net>.
 - Monster und Köter, großer und kleiner Teufel – Thesen
zum Verhältnis von Antiamerikanismus und Antisemitis-
mus, in: Thomas UWER u. a. (Hrsg.), Amerika – Der >War
on Terror< und der Aufstand der Alten Welt, Freiburg
2003.
 - Suicide Attack – Zur Kritik der politischen Gewalt, (Kurz:
Suicide Attack), Freiburg 2004.
- Friedrich Wilhelm - System des transcendentalen Idealismus [1800], in:
Joseph von Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Frankfurt/ M. 1985.
- SCHELLING,
Friedrich - Brief bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe
und des Sendschreibens jüdischer Hausväter, Werke, Abt.
I, Bd. 5.
- SCHLEIER- - Zur Rehabilitierung des >animal rationale< – Vorträge und
MACHER, Abhandlungen 2, (Kurz: *Animal rationale*), Frankfurt/ M.
SCHNÄDELBACH, 1992.
- Hegels praktische Philosophie – Ein Kommentar der Texte
in der Reihenfolge ihrer Entstehung, (Kurz: *Praktische Phi-
losophie*), Frankfurt/ M. 2000ff.
- Walther - Die Geschichte der Rechtswissenschaft im Spiegel der
SCHÖNFELD, Metaphysik, 1943.
- Johann Heinrich - Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion
SCHULZ, überhaupt und über die jüdische insonderheit, Frankfurt
und Leipzig 1784.
- John R. SEARLE, - Geist – Eine Einführung [2004], Frankfurt/ M. 2006.
- Ludwig SIEP, - Praktische Philosophie im deutschen Idealismus, (Kurz:
Praktische Philosophie), Frankfurt/ M. 1992.
- L. SIEP (Hrsg.), - G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts,
(Kurz: *Klassiker auslegen*), in: Otfried HÖFFE, Klassiker
auslegen, Bd. 9, Berlin 1997.
- Ernst SIMON, - Ranke und Hegel, 1928.
- Adam SMITH, - An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of
Nations [1776], (Kurz: *Wealth of Nations*), Edited by Salvio
Marcelo SOARES, MetaLibri Digital Library 2007.
- Steven B. SMITH, - Hegel and the Jewish Question: in between Tradition and
Modernity, (Kurz: *Jewish Question*), in: History of political
Thought, Vol. 12, no. 1., spring 1991.
- Boris - Stalin. A Critical Survey of Bolshevism, New York 1939.
- SOUVARINE,

- Oswald
SPENGLER,
Michael
STÄDTLER,
M. STÄDTLER
(Hrsg.),
Bettina
STANGNETH,
- Der Untergang des Abendlandes [1918], München 1922ff.
 - Die Freiheit der Reflexion – Zum Zusammenhang von theoretischer und praktischer Philosophie bei Hegel, Thomas von Aquin und Aristoteles, Berlin 2003.
 - Kants >Ethisches Gemeinwesen< – Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie, (Kurz: *Ethisches Gemeinwesen*), Berlin 2005.
 - Kultur der Aufrichtigkeit – Zum systematischen Ort von Kants >Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft<, Würzburg 2000.
 - Antisemitische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? Tatsachen, Meinungen, Ursachen [1999], (Kurz: *Antisemitische Motive bei Kant*), in: GRONKE, *Antisemitismus bei Kant*.
 - >Kants schädliche Schriften< – Eine Einleitung, in: KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. v. ders., Hamburg 2003.
 - Die Religion als Übergang zur Weltpolitik, in: STÄDTLER, *Ethisches Gemeinwesen*.
- Reinhold STEIG,
Günter STEIGER,
Eleonore
STERLING,
- Heinrich von Kleists Berliner Kämpfe, Berlin 1901.
 - Aufbruch. Wartburgfest und Urburschenschaft, Jena 1967.
 - Er ist wie Du – Die Frühgeschichte des Antisemitismus [1956], 2. Auflage: Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815–1850), (Kurz: *Früh-antisemitismus*), Frankfurt/ M. 1969.
- Rolf TIEDEMANN,
- Dialektik im Stillstand – Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins, Frankfurt/ M. 1983.
- Michael
THEUNISSEN,
Ernst TOPITSCH,
- Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970.
 - Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie, 2. Aufl., München 1981.
- E. TOPITSCH
(Hrsg.),
Jacob TOURY,
- Logik der Sozialwissenschaften, Köln 1972.
 - Emanzipation und Judenkolonien in der öffentlichen Meinung Deutschlands (1775–1819), (Kurz: *Judenkolonien*), in: GRAB (Hrsg.), Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Bd. V, Tel Aviv 1976.
- Thomas UWER,
Thomas VON
DER OSTEN-
SACKEN u. Andrea
WOELDIKE (Hrsg.),
Rahel
VARNHAGEN,
- Amerika – Der >War on Terror< und der Aufstand der Alten Welt, Freiburg 2003.
 - Gesammelte Werke, hrsg. v. Konrad FEILCHENFELDT u. a. Varnhagen wird hier zitiert nach HUBMANN, *Sittlichkeit und Recht*.

- Franco VOLPI u. - Lexikon der philosophischen Werke, Stuttgart 1988.
- Julian NIDA-
RÜMELIN (Hrsg.),
- Martin WALSER, - Tod eines Kritikers, Frankfurt/ M. 2002.
- Renate - >Das Bedürfnis einer Umgestaltung der Logik ist längst
WAHSNER, gefühlt<, in: KNAHL, Mit und gegen Hegel.
- Paul WERNER, - SS-Standartenführer, in: Deutsches Jugendrecht, Heft 4,
1944.
- Georg - Einleitung, in: KANT, *Religionsschrift*.
- WOBBERMIN,
- Erik WOLF, - Große Rechtsdenker, 1947.
- Siegmund - Versuch einer Würdigung der Angriffe des Herrn Professor
ZIMMERN, Fries gegen die Juden [1816], in: FRIES, Sämtliche Schrif-
ten, Bd. 25.
- Christine ZUNKE - Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2010, Oldenburg
(Hrsg.), 2011.